الاجتهاد بالرأي
في مدرسة الحجاز الفقهية

بقلم

أ.د. خليفة بابكر الحسن

رئيس قسم الشريعة

بجامعة الخرطوم والإمارات العربية المتحدة (سابقًا)

وكيل كلية الدراسات الإسلامية بدبي

مكتبة التوبة

الاجتهاد بالرأي

في مدرسة الحجاز الفقهية

بسم الله الرحمن الرحيم

قدم هذا الكتاب رسالة علمية لنيل درجة العالمية «الدكتوراه» من كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر، وناقشته لجنة مؤلَّفة من:

(١) أ. د. بدران أبو العينين بدران

رئيس قسم الشريعة بكلية الحقوق بجامعة الإسكندرية (رئيساً)

(٢) أ. د. عبد الغني محمد عبد الخالق

رئيس قسم أصول الفقه بكلية الشريعة والقانون (مشرفاً)

(٣) أ. د. سيد خليل الجراحي

الأستاذ بكلية الشريعة والقانون (عضواً)

وحصل به صاحبه على درجة «الدكتوراه» في أصول الفقه مع مرتبة الشرف الأولى في فبراير ١٩٧٢م.

الاجتهاد بالرأي

في مدرسة الحجاز الفقهية

بقلم

أ.د. خليفة بابكر الحسن

رئيس قسم الشريعة

بجامعة الخرطوم والإمارات العربية المتحدة (سابقًا)

وكيل كلية الدراسات الإسلامية بدبي

مكتبة

التوبة

الطبعة الأولى
١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

مكتبة
التوبة

شارع جرير - الرياض - المملكة العربية السعودية

هاتف: ٤٧٦٣٤٢١ - فاكس: ٤٧٧٤٨٦٢

الهاتف النقال / ٠٠٩٦٦٥٠٣١٠٤٧٦٥

الرياض ١١٤١٥ - ص.ب ١٨٢٩٠

بريد الكتروني: kh-douji@hotmail.com

المقدمة

١ ـ أهداف البحث وسبب اختياره.

٢ ـ منهجه وخطته.

٣ ـ مصادره ومراجعه.

* * *

١ ـ أهداف البحث وسبب اختياره:

الحمد لله والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا ومولانا محمد بن عبد الله المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه، ومن اشتغل بخدمة شرعه إلى يوم الدين.

وبعد...

فإن موضوع هذه الرسالة هو: الاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز الفقهية: أما الاجتهاد بالرأي فقد عنيت به الاجتهاد فيما لا نص فيه عن طريق استخدام الأدلة المنصوبة لذلك من قياس ومصلحة واستحسان(١).

وأما مدرسة الحجاز الفقهية فقد قصدت بها مدرسة المدينة التي تأسست دعائم فقهها في عصر الصحابة على يد الصحابة الذين كانوا بالمدينة ثم امتدت مزدهرة في عصر التابعين على يد الفقهاء السبعة المشاهير حتى وصل فقهها إلى إمام دار الهجرة الإمام مالك بن أنس عليه رحمة الله ورضوانه(٢).

---

(١) انظر: «تحديد معنى الرأي» ص٧٧، وما بعدها.

(٢) تطلق مدرسة الحجاز بإطلاقين:

أحدهما: إطلاقها على أهل الحديث بعامة، وهي على ذلك تضم إلى الحجازيين كل أهل الحديث من كوفيين وبغداديين ممن اتبع طريقة الحجازيين وسلك مسلكهم. =

وقد لفت نظري إلى هذه الدراسة، وشد انتباهي إليها أمور ثلاثة:

أولها: ما رأيته من أخذ الإِمام مالك ـ وهو الذي تمثل فيه فقه هذه المدرسة أثراً ورأياً ـ بالمصالح المرسلة حتى اتهم في ذلك بأنه خلع الربقة، والمصلحة وجه من وجوه الاجتهاد بالرأي. ومبالغته في العمل بالاستحسان وقوله في ذلك: «الاستحسان تسعة أعشار العلم»، وإن «المغرق في القياس يكاد يفارق السُّنَّة»، مع وجود التعليل والقياس في فقهه بدرجة كثيرة لافتة للنظر. وكل تلك وجوه من وجوه الرأي وطرقه.

ثانيها: ما أُثر عنه ﷺ من أَنه كان يوازن بين أَخبار الآحاد ويحتكم في موازنته تلك للنصوص القطعية والقواعدِ الكلية. والمأثورِ المأخوذ به عن سلفه في المدينة فما وافقها قبله، وما خالفها رده. وذلك نظر يتقارب فيه هذا الإِمام العظيم من أهل العراق ـ وهم أهل الرأي ـ الذين كانوا يردون خبر الواحد إذا عارض الكتاب والسُّنَّة المشهورة من وجه، وهو من وجه آخر بستوجب الوقوف لدراسة الرأي في فقه إمام أهل الحديث!!

ثالثها: ما رأيته من اضطراب المؤرخين القدامى والمحدثين في سلك الإِمام مالك في أهل الحديث أو أهل الرأي، فعلى حين يضعه الكثيرون في مدرسة الحديث يضعه آخرون في مدرسة الرأي. ويتوسط فريق ثالث فيضعه في مرحلة وسط بين أهل الرأي وأهل الحديث(١).

= **وثانيهما**: إطلاقها على مدرسة المدينة الفقهية كما تطلق مدرسة العراق على مدرسة الكوفة وقد قصدت بها هنا الإطلاق الأخير. وخروج مدرسة مكة من هذا الإطلاق واضح لأنها كانت تعنى بالتفسير ولم تتضح عندها عناية واضحة بالفقه لهذا كان الإطلاق ينصرف إلى المدنيين دون المكيين كما أن إطلاق أهل العراق كان ينصرف إلى الكوفيين دون البصريين الذين لم يكن لهم اهتمام بالفقه.

(١) انظر ابن قتيبة في «المعارف»: ص٤٩٨، طبعة دار المعارف، تحقيق الدكتور: ثروت عكاشة، حيث عد الإمام مالكاً في أهل الرأي. وانظر أحمد أمين في «فجر الإسلام»: ص٢٤٥، حيث وضعه في مرحلة وسط بين أهل الرأي وأهل الحديث.
أما عدّه في أهل الحديث فهو أمر سائد لا يحتاج إلى الإشارة فيه إلى مرجع بخصوصه.

وذلك كان نتيجة لعدم دراسة الرأي في فقه هذا الإمام العظيم ومدرسته، دراسةً ضابطةً، والتفرقة بينه وبين الرأي في فقه أهل الرأي تفريقاً بيِّناً واضحاً كاشفاً تتضح فيه الحدود والفواصل بينهما.

كل ذلك رأيته، وجال فيه نظري وكنت وقتها ـ بعد أن أنهيت دراستي لمرحلة الماجستير في قسم أصول الفقه ـ أبحث عن فكرة جديدة تكون محل دراستي لنيل درجة «الدكتوراة» فحفزني ذلك إلى اختيار هذا الموضوع تمهيداً لدراسته.

وشجعني على ذلك أكثر أنني مالكي المذهب، وأَنَّ ملابستي لفقه مذهبي في هذه المرحلة العالية من مراحل تخصصي، ومحاولتي التعرف على المنابع الأساسية التي متح منها وارتوى أمر عظيم الفائدة لي، ولعملي بالسودان حين أعود لأُباشر مهمة التدريس فيه.

وكنت أرومُ حصر هذه الدراسة في فقه الإمام مالك وحده غير أني رأيت أَنَّ دراسة الرأي في فقه الإمام مالك لا تتم إلا بدراسة الرأي في فقه شيوخه الذين أخذ عنهم، ومدرسته التي تخرج فيها، فعدلت عن ذلك، واخترت «الاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز الفقهية» موضوعاً لهذه الدراسة. وعرضت الموضوع على أستاذي الكبير فضيلة الشيخ مصطفى عبد الخالق أستاذ ورئيس قسم أصول الفقه بكلية الشريعة فوافق مشكوراً قبول الإشراف عليه، ثم عرض على مجلس الكلية فوافق على ذلك.

٢ ـ خطة البحث ومنهجه:

سلكت في هذه الدراسة لتوضيح فكرة الرأي في فقه أهل الحجاز مسلكاً مزجت فيه بين تاريخ الفقه وأصول الفقه، إذ أنني بعد أن مهدتُ لهذه الدراسة بإعطاء فكرة عامة عن الرأي تناولت في الباب الأول الرأي بالحديث عن معناه وتاريخه منذ عصر الرسول ﷺ إلى حين ظهور المدارس الفقهية التي كانت مدرسة الحجاز من أبرزها إن لم تكن أبرزها على الإطلاق!!

وهنا كانت المباحث الأصولية والتاريخية تقف جنباً إلى جنب لتغذي

عامتها هذا البحث بالنتائج التي يحتاج لها، وهو يخطو خطواته الطويلة - بعد ذلك - مبتغياً توضيح فكرة الرأي في هذه المدرسة.

وبعد أن فرغت من ذلك خصصت الباب الثاني للحديث عن مدرسة الحجاز وموقفها من الرأي سالكاً في ذلك سبيل التعريف بها، موضحاً مكانتها بين المدارس الفقهية، مبيناً الأسس التي يقوم عليها فقهها في الجانب النقلي.

ثم وقفت طويلاً عند نزعتي الرأي والحديث محاولاً بأناة وصبر تحديد من هم أهل الرأي ومن هم أهل الحديث؟ وهل حقيقة كان أهل الرأي يقدمون رأيهم على الحديث أم أن تلك تهمة ولدتها ظروف الاحتكاك بينهم وبين أهل الحديث؟ وهل كان أهل الحديث مدرسة واحدة أم أنهم - وإن ضمهم منهج واحد وهو الاعتماد على الحديث بإكثار - تختلف مسالكهم وتتباين في العمل به مما يعطي لكل منهم حصة من الرأي في فقهه أكثر من الحصة التي تعطى للآخر.

ثم اتخذت من ذلك مسلكاً وطريقاً لدراسة الرأي في فقه أهل الحجاز حيث إني وجدت أن طريقة الحجازيين هذه التي انتهت إلى الإمام مالك بن أنس تختلف عن طريقة أهل الحديث المتأخرين الإمام الشافعي والإمام أحمد والظاهرية خاصة في العمل بالحديث والاعتماد على الأثر مما يجعل للرأي في فقه الأولين مكاناً أكبر منه في فقه الآخرين.

وفي سبيل دراسة الرأي في فقه الحجازيين وقفت عند الأقوال التي رويت عنهم وتدل على أنهم كانوا يجتهدون بالرأي إذا لم يكن ثمة نص، وأنهم لم يكونوا حرفيين يقفون عند ظاهر النصوص، كما تابعت محصياً كل فروع الإمام مالك التي اجتهد فيها بالرأي في الموطأ سواء استخدم في اجتهاده ذلك مادة الرأي أم كان التعليل والقياس وغيرهما من أدلة الرأي ووجوهه واضحة في تعبيره ظاهرة في فتاواه.

ثم وقفت - بعد ذلك - في الباب الثالث عند وجوه الرأي المختلفة من تعليل وقياس واستحسان وسد ذرائع ضابطاً لها، ودارساً لها دراسة نظرية موضحاً فيها موقف المذاهب المختلفة منها ثم درستها دراسة تطبيقية في فقه المدنيين منذ عصر الصحابة إلى عصر الإمام مالك. كما أنني أطلت الوقوف

مع الإمام مالك موضحاً موقف مذهبه من المسائل الأصولية الخلافية المختلفة في هذه الأدلة المتنوعة التي تحتم الضرورة العملية بيان وجهة نظر الأصوليين من أتباعه فيها، وما خرجوه بناءً عليها مما روي عن إمامهم.

ثم حاولت في الباب الرابع بعد أن انتهت دراستي إلى وجوه الرأي في فقه الحجازيين التفرقة بينه وبين الرأي في فقه العراقيين الذين اشتهروا بالرأي ونسب إليهم، تفرقة واضحة تتضح منها الفوارق بين الرأي في المدرستين كما يدرك من خلالها لماذا خُصَّ أهل العراق بهذا الاسم ما دام الرأي موجوداً في فقه الحجازيين أو أن الجميع من الفقهاء ـ عدا الظاهرية ـ لا يسلمون من أخذ حصتهم منه.

ثم أعقبت ذلك بخاتمة أجملت فيها أهم ما في الرسالة من أبحاث ووضحت النتائج التي انتهت إليها.

٣ ـ مصادر البحث ومراجعه:

يعتمد هذا البحث في الجانب الأصولي منه على كتب أصول الفقه عامة في المباحث الأصولية المشتركة التي لا يقف الأخذ بها عند مذهب بعينه.

وفي المسائل الأصولية التي يتفرد فيها كل مذهب برأي فإن المصدر والمرجع في مثل هذه الحالة كتب أصول فقه هذا المذهب.

هذا ومما ينبغي الإشارة إليه هنا أنني اعتمدت في رأي المالكية في الغالب الأعم على كتب أصول الفقه التي ألفها مالكيون مثل: «الإشارات» لأبي الوليد الباجي، و«شرح تنقيح الفصول» للقرافي، و«الموافقات» للشاطبي.

وفي الجانب الفقهي اعتمد هذا البحث على كتب المتقدمين لأنه يعنى بدراسة الرأي في الفترة الأولى التي تنتهي بوفاة الإمام مالك؛ لذلك كثر اعتمادي في هذا الجانب على «الموطأ» في تفريعات الإمام مالك وسلفه من المدنيين الفقهية فيه، وعلى «المنتقى» شرح الموطأ للإمام المالكي سليمان بن خلف الباجي، و«شرح الموطأ» للشيخ محمد عبد الباقي الزرقاني، وعلى «المدونة» رواية سحنون عن ابن القاسم عن مالك، ولم أعتمد على كتب

المتأخرين إلا بالقدر الذي يوضح دقيقاً أو يكشف غامضاً.

ولا أنسى أَنْ أذكر أنني في هذا الجانب أفدت كثيراً من «بداية المجتهد» لابن رشد في المواطن التي كان يشير إلى أن فيها قياساً أو مصلحة أو استحساناً أو تعليلاً في فقه أهل المدينة، ومن «الأم» للإمام الشافعي في المسائل التي بيّن فيها اختلاف العراقيين والحجازيين في كتاب «الرد على محمد بن الحسن»، ومن «المغني» لابن قدامة، «والمحلى» لابن حزم؛ لأن عنايتهما كانت كبيرة بتوضيح رأي السلف من الصحابة والتابعين في المسائل الخلافية.

وفي الجانب التاريخي فإن أكثر اعتمادي كان على كتب المتقدمين من المؤرخين والمترجمين مثل: «الطبقات» لابن سعد، و«حلية الأولياء» لأبي نعيم، و«المعارف» لابن قتيبة الدينوري، والفهرست لابن النديم، و«ترتيب المدارك» للقاضي عياض، و«شذرات الذهب» لابن العماد، و«تذكرة الحفاظ» للذهبي، و«تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي، و«طبقات الفقهاء» لأبي إسحاق الشيرازي، وكثير غيرها تكفل ببيانها ثبت المراجع.

كما أني استعنت في هذه الجانب بكتب تاريخ الفقه الحديثة مثل «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي» لمحمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، وكتب الأستاذ أحمد أمين، ومؤلفات أساتذتنا في كلية الشريعة، ومدرسة القضاء الشرعي.

وفي ختام هذه المقدمة أضرع إلى الله العلي القدير أن يكتب لي التوفيق والسداد، وأن يجعل هذا العمل عملاً خالصاً لوجهه الكريم أنه سميع مجيب الدعاء[١].

✍ خليفة بابكر الحسن

---

(١) ظهرت بعد هذه الرسالة التي نوقشت في سنة (١٩٧٢م)، كتب ورسائل استفاد أصحابها مما ورد فيها من معلومات ونصوص واستنتاجات، على أن بعضهم قد أشار إليها، وأغفل آخرون ذلك، ولا شك أن الذين أشاروا كان ذلك منهم التزاماً لما تقتضيه الأمانة، وتفرضه القواعد العلمية، أما الذين لم يشيروا فقد قصَّروا في حق أنفسهم. نسأل الله المغفرة لهم من مغبة ما صنعوا، والله المستعان في كل حال.

التمهيد

الرأي في الشريعة الإسلامية

- أساسه.
- مجاله.
- ضوابطه.
- اختلاف النزعات الفقهية حوله.

جاء الدين الإسلامي ـ بحسبان أنه آخر الأديان ـ ديناً ينتظم العقيدة والشريعة[1]، ويجمع بين الدعوة إلى الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم

---

(١) مقابلة العقيدة بالشريعة اصطلاح جرى عليه بعض الكاتبين، انظر: «الإسلام عقيدة وشريعة» لفضيلة المرحوم الشيخ محمود شلتوت، وله أصل عند المتقدمين: روي عن قتادة ﷺ (ت١١٨هـ)، أنه قال في تفسير قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]؛ أي: سبيلاً وسُنَّة، وروي عنه: «الدين واحد والشريعة مختلفة». وظاهر قوله هذا: أن الشريعة أخص من الدين، وأنها تختص بالأحكام العملية التي تختلف باختلاف الرسل وينسخ لاحقها سابقها، وأن الدين هو الأصول الثابتة التي لا تتغير، ويقول التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون: «وقد يخص الشرع بالأحكام العملية الفرعية وإليها يشعر ما في «شرح العقائد النسفية العلم المتعلق بالأحكام الفرعية» يسمى علم الشرائع والأحكام، وبالأحكام الأصلية يسمى علم التوحيد والصفات، وما في التوضيح من أن الحكم بمعنى خطاب الله تعالى على قسمين: شرعي؛ أي: خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع، ولا يدرك لولا خطاب الشارع كوجوب الصلاة، وغير شرعي؛ أي: خطابه تعالى بما لا يتوقف على الشرع بل الشرع توقف عليه كوجوب الإيمان بالله ورسوله»، انظر: «تفسير المنار» ٦/ ٤١٢، وما بعدها، و«كشاف اصطلاحات الفنون» ١/ ٧٦٠، و«موسوعة الفقه الإسلامي»، مادة: «شريعة».

على أن الأمر السائد الذي عليه جمهور العلماء إطلاق لفظ الشريعة على جملة ما جاء به النبي ﷺ من أحكام سواء كانت هذه الأحكام متعلقة بكيفية عمل أو متعلقة بالأمور الاعتقادية أو متعلقة بالتهذيب والأخلاق فهي مطابقة للدين، وأعم من أن تطلق على الأحكام العملية وحدها، وأخص منها الفقه الذي يطلق على الأحكام العملية. انظر: «كشاف اصطلاحات الفنون» ١/ ٧٥٩، و«الموافقات»، للشاطبي ١/ ٥٣، «شرح المنار» ٤، ٥، و«حاشية الفتوى على التلويح» ١/ ٣، و«تاريخ التشريع الإسلامي ونظرية الأموال والعقود»، للأستاذ محمد سلام مدكور ص١١، و«المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي» لفضيلة الأستاذ الشيخ محمد مصطفى شلبي ص٢٥، و«النظرية العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية» لفضيلة الأستاذ أحمد فهمي أبو سنة ص٩، و«تاريخ التشريع الإسلامي» لفضيل أستاذنا الشيخ إبراهيم الشهاوي: ص٦، و«تاريخ التشريع الإسلامي» لفضيلة الأستاذ الشيخ محمد علي السايس ص٥ =

الآخر، والهداية إلى سلوك الطريق القويم الذي يؤدي إلى خير البشر ويفضي إلى فلاحهم في دنياهم وأخراهم.

وقد حمل إلينا هذه الحقيقة القرآن الكريم الذي هو عمدة الملة وكُلِّي الشريعة، وقررتها آياته التي آخت بين العقيدة والشريعة في اتساق وانسجام لا نبوٌّ ولا شذوذ فيه، وجعلت العقيدة هي الأساس الذي تقوم عليه الشريعة وتنبني.

وفي جانب الشريعة فإن المولى جلَّ وعلا لم يترك الناس سدى بل كلفهم وشرع لكل فعل من أفعالهم حكماً يختص به من إيجاب أو تحريم أو كراهة أو صحة أو فساد، إلى غير ذلك من الأحكام الشرعية(١).

وجعل لهذه الأحكام أدلة تؤخذ منها: وهذه الأدلة التي تؤخذ منها الأحكام الشرعية ترجع في حقيقتها إلى قسمين أساسيين: أدلة نقلية وأدلة عقلية.

فالأدلة النقلية هي الأدلة التي يكون مستندها النقل، وليس للمجتهد دخل في تكوينها وإيجادها، وهي الكتاب والسُّنَّة، ويلحق بهما الإجماع ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا.

والأدلة العقلية هي الأدلة المعتمدة على الرأي، والتي يكون للمجتهد دخل في تكوينها ووجودها كالقياس والمصالح المرسلة والاستحسان، وهذه القسمة ـ كما يقول الشاطبي(٢) ـ بالنسبة إلى أصول الأدلة وإلا فكل واحد من

= وما بعدها، و«الأهداف العامة للشريعة الإسلامية» رسالة دكتوراه (مخطوطة) لزميلي الدكتور يوسف حامد العالم بإشراف أستاذنا فضيلة الشيخ عبد الغني عبد الخالق ص٤) وما بعدها.

(١) انظر: «تنقيح الفصول» للقرافي ص٣٣، و«أصول الفقه»، للشيخ محمد الخضري ص٥٩، و«أصول الفقه» للشيخ زكي الدين شعبان ص٢.

(٢) هو: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، العلامة، المؤلف، المحقق، النظار، الأصولي، المفسر، الفقيه، اللغوي، المحدث، الورع الزاهد، كان واحداً من أئمة الفقه المالكي في عصره، أخذ العلم عن ابن الفخار الألبيري، وأبي عبد الله البلنسي، وأبي القاسم الشريف السبتي، وأبي عبد الله =

الضربين مفتقر إلى الآخر؛ لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل[(١)].

والأدلة الشرعية وإن انقسمت إلى هذين القسمين فإن الأصلَ فيها الأدلة النقلية؛ لأن الأدلة العقلية لم تثبت بالعقل وإنما ثبتت بالنقل. وقد ترجع الأدلة كلها إلى دليل واحد من الأدلة النقلية وهو الكتاب الكريم إذا راعينا أن السُنَّة ثبتت حجيتها به وأنها جاءت مبنية له شارحة لمعانيه، وأنَّ الإجماع وغيره من الأدلة النقلية تكتسب حجيتها من نصوصه[(٢)].

= الشريف التلمساني، وأبي العباس القباب وغيرهم. له من التآليف «الموافقات»، و«الاعتصام» في أصول الفقه، و«المجالس» شرح به كتاب البيوع من صحيح البخاري، و«الإفادات والإنشادات»، «رسالة في الأدب»، و«الاتفاق في علم الاشتقاق»، و«أصول النحو». توفي رَحِمَهُ اللَّهُ في شعبان سنة (٧٩٠هـ).

انظر في ترجمته: «نيل الابتهاج بتطريز الديباج» لأحمد بابا التنبكتي بهامش «الديباج المذهب»، لابن فرحون ص٤٦ ـ ٥٠، و«الفتح المبين في طبقات الأصوليين»، للشيخ عبد الله مصطفى المراغي ٢/ ٢١٢، ٢١٣، و«الأعلام»، للزركلي: ١/ ٧١.

(١) «الموافقات»، للشاطبي ٣/ ٤١، وما بعدها.

(٢) المرجع السابق ٣/ ٤٢، ٤٣، وما بعدها.

الأساس الذي يقوم عليه الرأي في الشريعة الإسلامية

والأدلة المبنية على الرأي تستمد شرعيتها من أن الشارع الحكيم هدف في تشريعه إلى تحقيق مصالح البشر، وجعل الأحكام الشرعية تأسيساً على ذلك متعلقة بهذه الحكم والمصالح منوطة بها، ووردت نصوصه شهوداً على ذلك وعلامات عليه، فإذا كان ثمة نص في حكم فهو الأساس الذي ينبغي أن يتبع وإلا فإن في معقولية الشريعة رحابة تفتح الباب للرأي والنظر الدائر في فلك هذه الشريعة وضوابطها[١].

ومراعاة الشارع الحكيم لمصلحة البشر في تشريعه يمكن الاستدلال عليها بوجوه:

الوجه الأول: النصوص التي دلت صراحة على أن الشريعة جاءت لمصلحة البشر:

وهي من القرآن:

أ ـ قوله تعالى مخاطباً الرسول ﷺ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، والدليل في هذه الآية على المقصود أن الله ﷻ يخاطب رسوله بأنه بعثه بدين الإسلام رحمة للعالمين ورفقاً بهم، وسعياً في أسباب سعادتهم، فلو وردت الأحكام التي جاء بها الرسول ﷺ خاليةً عن رعاية مصالحهم عارية عن تلمس أوجه الخير لهم وهدايتهم لها لما كانت رحمة بهم، ولكان التكليف بها تكليفاً بمحض النصب والتعب، وكل ذلك باطل بنص الآية[٢].

---

(١) «كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي» ٤/ ١٠٢٥.

(٢) «الإحكام في أصول الأحكام»، للآمدي ٣/ ٤١١.

ب ـ قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، وهذه الآية تدل على أن ظل رحمته ـ سبحانه ـ ممدود على كل شيء، وأنها وسعت كل ما في الكون، ولو كانت الأحكام التي أنزلها الله لعباده خالية عن الحكمة ومراعاة مصالحهم لانخرم هذا العموم بخروج البشر منه، وهو أيضاً أمر باطل.

ج ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [النحل: ٩٠]، والأمر بالعدل والإحسان، والدعوة إلى التكافل بين الناس، والنهي عن الموبقات والمنكرات كل تلك أمور الهدف منها مصلحة البشر.

د ـ قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾﴾ [البقرة: ٢٠٤، ٢٠٥]، وقوله: ﴿وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾﴾ [القصص: ٧٧]، وغير هذين من الآيات الكثيرة الدالة على نفي الفساد، والنهي عن الفساد، وقطع أسبابه سعي في سبيل تحقيق مصلحة البشر، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [الأعراف: ٨٥].

ومن السُّنَّة:

ما جاء عن أبي سعيد ـ سعد بن مالك بن سنان ـ الخدري رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: «**لا ضرر ولا ضرار**»(١)، والضرر هو إلحاق المفسدة بالغير مطلقاً، والضرار إلحاق المفسدة به على جهة المقابلة؛ أي: أن كلاً

---

(١) الحديث رواه الحاكم في «المستدرك» بسنده إلى أبي سعيد الخدري، انظر: «نصب الراية» ٤/ ٣٨٤ ـ ٣٨٦، ورواه الإمام مالك في «الموطأ» بسند إلى عمرو بن يحيى المازني عنه أبيه، انظر: «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ١٢٢، وأخرجه ابن ماجه من حديث عبادة بن الصامت وابن عباس، انظر: «تنوير الحوالك»، للسيوطي ٢/ ١٢٢، وذكر أبو الفتوح الطائي في «الأربعين» له عن أبي داود أنَّ الفقه يدور على أربعة أحاديث هذا أحدها. المرجع السابق.

منهما يقصد ضرر صاحبه، وهذا الحديث أصل عظيم في نفي المضار والمفاسد، والسعي إلى تحقيق المصالح[1].

الوجه الثاني: ابتناء التشريع الإسلامي على اليسر ورفع الحرج:

وابتناء التشريع الإسلامي وقيامه على اليسر ورفع الحرج وجه من وجوه مراعاته للمصلحة؛ إذْ «أنَّ رفع العسر والحرج عن الناس فيما ألزمهم الله به من أحكام يقتضي أن تكون تلك الأحكام دائرة مع مصالحهم ومقتضيات سعادتهم وإلا لما ارتفع العسر والحرج بحال»[2].

والذي يشهد لليسر ورفع الحرج في التشريع الإسلامي:

أ ـ النصوص الدالة على ذلك مثل قوله تعالى: **﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾** [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: **﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾** [المائدة: ٦]، وقوله: **﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾﴾** [النساء: ٢٨]، وقوله: **﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ﴾** [الأعراف: ١٥٧]، وقوله: **﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾** [البقرة: ٢٨٦]، وقوله: **﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ﴾** [البقرة: ٢٨٦] وقوله ﷺ: **«أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة»**[3]، وقوله ﷺ: **«إنّ خير دينكم أيسره، إنَّ خير دينكم أيسره»**[4]، وقوله ﷺ: **«إنَّ الدين يسر ولن يشاد الدِّين أحدٌ إلا غلبه»**[5].

---

(١) انظر: «رسالة الطوفي في المصالح» ملحق رسالة «المصلحة ونجم الدين الطوفي»، للدكتور مصطفى زيد ص٢٠٧.

(٢) انظر: «ضوابط المصلحة»، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ص٧٧.

(٣) الحديث أخرجه البخاري في «صحيحه» معلقاً، انظر البخاري مع «عمدة القاري» ١/ ٢٣٥، ووصله في كتاب «الأدب المفرد»، وأخرجه أيضاً الإمام أحمد بسنده إلى ابن عباس، وأخرجه الطبراني وابن أبي شيبة من حديث عثمان بن أبي عاتكة بسنده إلى ابن أمامة. انظر: «عمدة القاري»، للبدر العيني ١/ ٢٣٥.

(٤) الحديث رواه الإمام أحمد في «مسنده»، انظر: «مسند الإمام أحمد» ٣/ ٤٧٩، الطبعة الأولى.

(٥) الحديث رواه الإمام البخاري بسنده إلى أبي هريرة وتمامه: **«فسددوا وقاربوا واستعينوا** =

ب ـ ما ثبت من مشروعية الرخص كرخص القصر والفطر والجمع، وتناول المحرمات عند الاضطرار، فإن كلاً ذلك نمط يدل على مطلق رفع الحرج والمشقة. ومثله ما جاء في النهي عن التعمق والتكليف والتسبب في الانقطاع عن دوام الأعمال[1].

الوجه الثالث: المرونة في النصوص التشريعية:

وكما راعى الشارع الحكيم مصالح البشر، وقامت على ذلك جملة النصوص الخاصة السالفة، كذلك راعي الشارع هذه المصالح بوجه آخر وهو المرونة التي تتسم بها أحكامه.

وتتضح المرونة في التشريع الإسلامي بأن القرآن الكريم وهو أساس المصادر فيه اكتفى في تشريع كثير من الأحكام العملية بتقرير المبادئ العامة، ولم يتعرض للتفريع مراعاة لمصلحة البشر، وليدع لهم فسحة يتمكنون خلالها من تطبيق هذه المبادئ العامة على ما يناسب حال كل زمان ومكان.

وتقرير ذلك أنَّ القرآن اكتفى في البيع بتقرير مبدأ حله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وباشتراط التراضي فيه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، وبلزوم الإشهاد عليه: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وترك كثيراً من التفصيلات التي أفاض فيها علماء الفقه الإسلامي ـ بعد ذلك ـ واختلفت طرق اجتهادهم فيها، تبعاً لاختلاف بيئاتهم وأحوالها.

وفي القانون الدستوري وقف عند بيان المبادئ العامة الأساسية اللازمة لتكوين السياسة الدستورية العادلة: وهي الشورى، والعدل، والمساواة، فقال

= **بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة»**. انظر: البخاري مع «عمدة القاري» ١/٢٣٥، والحديث مما انفرد به البخاري عن مسلم ورواه أيضاً ابن حبان في «صحيحه»، والنسائي في «سننه»، انظر: «عمدة القاري» ١/٢٣٦، ٢٣٧، و«الجامع الصغير» للسيوطي ١/١٩٨.

(١) انظر: «الموافقات»، للشاطبي ٢/٨٦، ٨٧، وانظر: «ضوابط المصلحة»، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ص٧٧.

عن الشورى: ﴿فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وقرر العدل بقوله: ﴿وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾ [النساء: ٥٨]، والمساواة بقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ﴾ [الحجرات: ١٠]، ووكل أمر التفصيل ـ فيما وراء ذلك ـ لولاة الأمر والمجتهدين.

وفي العقوبات اكتفى بالنص على خمس عقوبات: عقوبة القتل، والسرقة والسعي في الأرض بالفساد، والزنى، وقذف المحصنات، أما سائر الجرائم الأخرى فقد تركها لولاة الأمر في كل أمة ليقرروها وفق ظروفها وملابساتها[١].

○ تعليل الأحكام:

وإذا كانت الشريعة قد جاءت ملبية لحاجات البشر، محققة لمصالحهم فقد قام الدليل أيضاً على اقتران أحكامها بما هدفت إليه من حكم ومصالح، ويتضح ذلك من جملة النصوص الشرعية التي جاءت فيها هذه الأحكام معللة. ومبدأ تعليل الأحكام ـ سواء كان بالمصالح أم كان بالأوصاف الظاهرة ـ دليل على أنّ الشريعة الإسلامية معقولة المعنى، ودليل على استعمال الرأي والنظر فيما لا نص فيه؛ لأن التعليل موجب لاتباع العلة أين كانت وذلك هو الرأي»[٢].

ويمكن الاستدلال على التعليل بالأدلة الكثيرة في ذلك من القرآن والسُّنَّة، فمن القرآن:

١ ـ قوله تعالى في شأن تشريع القصاص: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَـٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٧٩﴾ [البقرة: ١٧٩]، فالحكمة في شرعية القصاص ـ كما هو ظاهر من الآية ـ هي أن يحفظ الشارع على الناس حياتهم بزجر المعتدين وكف أيديهم عن الشر والأذى.

---

(١) انظر: «مجلة القانون والاقتصاد» مجلد (١٥) بحث بعنوان: «مصادر التشريع الإسلامي مرنة»، لفضيلة الشيخ عبد الوهاب خلاف. «والمصلحة ونجم الدين الطوفي» للدكتور مصطفى زيد ص٢٣ وما بعدها.

(٢) انظر: «الإحكام في أصول الأحكام»، للآمدي ٤/٤٥، وما بعدها.

٢ ـ قوله تعالى في حمل النبي ﷺ على الزواج من زينب[(١)] امرأة زيد بن حارثة[(٢)]، متبناه في الجاهلية: ﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِيٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْاْ مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ [الأحزاب: ٣٧]، فقد أمر الله رسوله ﷺ، بزواجها وعلل هذا الحكم بدفع الحرج والضيق عن المؤمنين إذا أرادوا ذلك. ومبعث ذلك أنَّ التبني كان عادة سائدة في الجاهلية، وكانوا يعطون الأدعياء كل الحقوق الثابتة للأبناء، وقد أبطل الإسلام هذه العادة الجاهلية بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ﴾ [الأحزاب: ٤]، ولاحتمال أن يشق على بعض النفوس الإقدام على نكاح حليلة المتبني خشية لوم الآخرين، شاء الله ما كان من زواج زيد لزينب وحصول النفرة والشكاية بينهما حتى يتم الفراق، وأمر الله تعالى رسوله ﷺ ـ بعد ذلك ـ بزواجها ليجتث جذور هذه العادة[(٣)].

٣ ـ قوله تعالى بصدد تقسيم الفيء: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، فبيَّن الله تعالى أن هذه الكيفية العادلة لتوزيع الفيء الغرض منها تجنب تكدس مال الفيء في أيدي الأغنياء دون الفقراء.

٤ ـ قوله تعالى في علة تحريم الطيبات على بني إسرائيل: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٦٠]؛ أي: أن الباعث في

---

(١) هي: زينب بنت جحش بن رئاب الأسدية، أم المؤمنين، وواحدة من شهيرات النساء في صدر الإسلام، كانت من أجمل النساء، وفيها نزلت آية الحجاب، كانت زوجة لزيد بن حارثة وطلقها ليتزوج بها النبي ﷺ، توفت سنة (٢هـ)، انظر في ترجمتها: «الأعلام»، للزركلي ٣/١٠٦.

(٢) هو: زيد بن حارثة بن شراحيل، اشترته خديجة في الجاهلية، ووهبته للنبي ﷺ حين تزوجها فتبناه وأعتقه، وزوجه بنت عمته، وكان الناس يسمونه زيد بن محمد حتى نزلت آية: ﴿ٱدْعُوهُمْ لِءَابَآئِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٥]، كان يحبه النبي ﷺ ويقدمه، وما بعثه في سرية إلا جعله أميراً عليها، وجعل له الإمارة في غزوة مؤتة فاستشهد فيها. انظر في ترجمته: «الإصابة في تمييز الصحابة» ١/٥٦٣، و«الأعلام»، للزركلي ٣/٩٦.

(٣) انظر: «تعليل الأحكام» لفضيلة الشيخ محمد مصطفى شلبي ص١٨.

تحريم بعض الطيبات على بني إسرائيل هو شره نفوسهم وظلمهم، وهذا تعليل وبيان للغرض الذي شرع من أجله الحكم.

٥ ـ قوله تعالى في تحريم الخمر والميسر والأنصاب والأزلام: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [المائدة: ٩٠]، وهذا تعليل للحكم بما يترتب عليه من مفاسد ويجر من شرور وآثام.

٦ ـ قوله تعالى في الجهاد: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠]، فقد أمر الله المؤمنين باتخاذ العدة وبيَّن لهم العلة في ذلك وهي إرهاب العدو وتخويفه وإدخال الرعب في نفسه.

٧ ـ قوله تعالى في الاستئذان: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٨﴾﴾ [النور: ٢٧، ٢٨]، فقد أمر الله تعالى بالاستئذان وعلل ذلك الحكم بأنه خير لما فيه من حفظ العورات، وكف الأذى عن الناس، واطمئنان القلوب حتى لا تداخلها ريبة، ولا يساورها شك.

وأسلوب التعليل في القرآن يأخذ صيغاً متعددة، وأوضاعاً مختلفة، فهو أحياناً يكون عن طريق ترتب الحكم على الوصف المناسب مثل قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ﴾ [المائدة: ٣٨]، ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ [النساء: ١٠١]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ [التوبة: ٢٨].

وأحياناً يكون بذكر الحكم وسببه مقروناً بحرف السببية مقدماً أو مؤخراً: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا﴾ [الحج: ٣٩]، ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٦٠]، وأحياناً بذكر الحكم معللاً بحرف من حروف التعليل: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣]، ﴿لِكَيْ لَا

يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧].

وكما وردت الأحكام معللة في القرآن كذلك وردت في السُّنَّة ومن ذلك:

١ ـ قوله ﷺ في شأن ادخار لحوم الأضاحي: **«إِنَّمَا نهيتكم من أجل الدافة التي دفت فكلوا وادخروا وتصدقوا»**(١) فقد نهى النبي ﷺ عن ادخار لحوم الأضاحي من أجل الدافة (الجماعة من الناس) التي أقبلت على المدينة فلما زال السبب ارتفع النهي. وقد نبَّه النبي ﷺ إلى كل ذلك وبينه.

٢ ـ قوله ﷺ في زيارة القبور: **«فزوروا القبور فإنها تذكر الموت»**(٢)

فقد أجاز النبي ﷺ زيارة القبور معللاً هذا الحكم بأن فيه تذكرة بالموت والآخرة.

٣ ـ قوله ﷺ لما سئل عن بيع الرطب بالتمر: **«أينقص الرطب إذا يبس؟»**(٣)، فقالوا: نعم، **«فقال: فلا إذن»**، وفي قوله هذا بيان للعلة التي منع من أجلها بيع الرطب بالتمر.

٤ ـ قوله ﷺ في شأن المحرم الذي وقصته ناقته: **«لا تخمرو رأسه فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً»**(٤)، فقد نهى النبي ﷺ عن تطييب المحرم الذي مات معللاً هذا الحكم بأنه يبعث يوم القيامة على الهيئة التي كان عليها في إحرامه.

٥ ـ قوله ﷺ في شأن طهارة سؤر الهرة: **«إِنَّها ليست بنجسة إِنها من الطوافين عليكم»**(٥)، فقد بيَّنَ النبي ﷺ طهارة سؤر الهرة، وأشار إلى العلة في

---

(١) الحديث في مسلم، انظر: «صحيح مسلم» بشرح النووي ١٣/ ١٣٠ ـ ١٣١.

(٢) رواه مسلم بسند إلى ابن هريرة، انظر: «صحيح مسلم بشرح النووي» ٧/٤٦.

(٣) الحديث رواه الإمام مالك في «الموطأ» بسند إلى سعد بن أبي وقاص، انظر: «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٥٤.

(٤) الحديث أخرجه البخاري بسند إلى ابن عباس رضي الله عنهما، انظر: صحيح البخاري مع «عمدة القاري» ٨/ ٥٠.

(٥) أخرجه أبو داود بسنده إلى السيدة عائشة «سنن أبي داود» ١/ ١٣، وانظر: «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٣٦.

ذلك، وهي كونها كثيرة الدخول على الناس ويعسر التحرز عنها.

٦ - قوله ﷺ في نهيه سعد بن أبي وقاص عن الوصية بأكثر من ثلث ماله: **«الثلث والثلث كثير إنك إنْ تذر ورثتك أغنياء، خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس»**(١). فقد نهاه ﷺ عن الوصية بأكثر من الثلث وبَيَّنَ له سبب ذلك وهو أن الورثة قد يتضررون إذا كانت الوصية بأكثر من ذلك، ورفع الضرر عن الورثة وهم أصحاب حق في المال، خير من أن يجور عليهم عائلهم، ويتركهم عالة يتكففون الناس.

٧ - قوله ﷺ: **«لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بتأخير العشاء وبالسواك عند كل صلاة»**(٢)، وفي هذا الحديث يبين النبي ﷺ أنَّ في تأخير العشاء والإكثار من السواك مصلحة للأمة غير أن فيهما مشقة، ولما فيهما من مشقة عدل النبي ﷺ عن أمرهم بهما، وهذا عدول عن الحكم لما يترتب عليه من مفسدة.

٨ - قوله ﷺ في النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها: **«إنكم إنْ فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»**(٣)، فالنهي مبعثه أَنَّ في الجمع مفسدة وهي قطيعة الرحم، لما يكون بين الضرائر من البغضاء والتشاحن.

وإذا كان الرأي يجد له أساساً في أن الشريعة الإسلامية جاءت لمصالح البشر، وأنَّ أحكامها معللة بهذه المصالح فإن لكل وجه من وجوه الرأي من قياس ومصلحة واستحسان دليلاً خاصاً يشهد له، وسنعرض لهذه الأدلة عند دراستنا لهذه الوجوه.

ونحن وإن أرجأنا الحديث عن الأدلة الخاصة إلى موطنها من هذا

---

(١) الحديث رواه الإمام مالك في «الموطأ»، انظر: «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ١٣٢.

(٢) الحديث في «سنن النسائي»، انظر: «النسائي بشرح السيوطي» ١/ ١٢.

(٣) أصل الحديث رواه البخاري في باب: **«لا تنكح المرأة على عمتها»** بسنده إلى أبي هريرة وجابر، ولم ترد زيادة «أنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم» إلا في حديث الطبراني عن ابن عباس، انظر: نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية للزيلعي ٣/ ١٧٠.

البحث فلا بد لنا من وقفة عند دليل آخر عام يمكن الاعتماد عليه في الأساس الذي يقوم عليه الرأي في الشريعة الإسلامية، ذلكم الدليل هو احترام الإسلام للعقل. فلقد أجَلَّ الإسلام العقل وجعله مناط التكليف[١]، وتكررت مادته باختلاف صيغها في القرآن الكريم باعتباره أداة لو استعملت الاستعمال الصحيح، ورفعت عنها غاشية الجهالة والغرض لأفضت إلى الإيمان بالله عن طريق التفكر والتأمل في آياته الكونية. والآيات التي تنحو هذا النحو كثيرة في القرآن الكريم تبلغ زهاء الخمسين آية[٢]، ومن ذلك قوله تعالى:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [البقرة: ١٦٤]، وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾﴾ [البقرة: ٧٣]، وقوله تعالى: ﴿وَالدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ [الأعراف: ١٦٩]، وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾﴾ [الأنعام: ١٥١]، وقوله تعالى: ﴿أُفٍّ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [الأنبياء: ٦٧]، إلى كثير غير هذه.

وكما استعملت مادة العقل في القرآن الكريم كذلك تكررت ألفاظ التفكر والتدبر والنظر التي هي أعظم وظائف العقل فمن استعماله لمادة التفكر، قوله جلَّت قدرته: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [الأنعام: ٥٠]، وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٦٦﴾﴾ [البقرة: ٢٦٦]، وقوله: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٩١]، وقوله: ﴿فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾﴾ [الأعراف: ١٧٦]، ومن استعماله لمادة النظر: ﴿فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ

---

(١) «الموافقات»، للشاطبي ٣/ ١٥، كتاب «الأدلة»، طبعة صبيح.

(٢) انظر: «المعجم المفهرس» لألفاظ القرآن الكريم، مادة: «عقل»، وانظر: «تفسير المنار» ١١/ ٢٤٦.

كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٣٧﴾﴾ [آل عمران: ١٣٧]، وقوله: ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٠١]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٦٩﴾﴾ [النمل: ٦٩]، وفتح الإسلام المجال للعقل ليكون أداة للتدبر تفضي إلى الإيمان بالله، وكونه مناطاً للتكليف، وحرص الشارع الحكيم في التنبيه إليه في كثير من المواطن، كل ذلك يساعد في تأصيل نظرية الرأي في الشريعة الإسلامية التي تقوم على الفكر والنظر.

مجال الرأي

ولأن الرأي يعتمد في الأساس على أن الشريعة الإسلامية معقولة المعنى كان مجاله الأمور العادية التي يقصد منها تحقيق مصلحة دنيوية، أو تنظيم علاقة بين فردين أو جماعتين أو ما شاكل ذلك: كالبيع والإجارة والمزارعة والشركة والحوالة والكفالة والرهن[1].

أما الأمور التي لا يدرك لها معنى خاص كأصول العبادات فإن الرأي لا يسوغ دخوله فيها بل يكون الشأن فيها الاتباع كما جاءت بها النصوص آمرة أو ناهية.

والدليل على التزام التعبد في العبادات ـ كما يقول الشاطبي ـ جملة أمور:

١ ـ أن حكمة التعبد العامة هي الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفراده بالخضوع والتعظيم، وإفراده تعالى بالخضوع والتعظيم لا يعتبر علة خاصة يبنى عليها ما يفهم منها، إذ لو كان الأمر كذلك لما قيد الشارع العباد بصفة مخصوصة فيه، ولأمرهم بمجرد التعظيم بما حد وما لم يحد. ولكان الخارج على ما حد غير ملوم على خروجه إذا كان التعظيم المقصود له المطابق لنيته حاصلاً، وليس الأمر كذلك باتفاق، فعلم قطعاً أن المقصود الشرعي الأول هو التعبد لله بذلك المحدود، وأن غيره غير مقصود شرعاً.

٢ ـ أنه لو كانت التوسعة في وجوه التعبد بما حده الشارع وما لم يحده مقصودة للشارع لنصب دليلاً على ذلك، كما هو شأن التوسعة في العادات غير أن ذلك غير موجود فدل على أن مقصود الشارع في العبادات هو الوقوف عند ما حده.

---

(١) انظر: «المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي»: محمد مصطفى شلبي ص٣٠.

٣ ـ أن وجوه التعبد في أزمنة الفترات لم يهتد إليها العقلاء، ولو كانت مدركة بالعقل لاهتدوا إليها كما اهتدوا إلى وجوه كثير من المعاملات، ولهذا ضلوا ضلالاً كبيراً فخلطوا الحق بالباطل: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً﴾ [الأنفال: ٣٥]، ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، ولأن وجوه العبادات غير مدركة بالعقل عذر الشارع أهل الفترات في عدم اهتدائهم إليها. ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء: ١٥]، ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

أما جواز استعمال الرأي واتباع المعاني في العادات والمعاملات فيدل عليه:

١ ـ الاستقراء؛ فإن تتبع أحكام الشارع دلّ على اقتران أحكامها بالمصالح ووجودها معها، وارتفاعها بارتفاعها، فترى الشيء يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة فإذا كان فيه مصلحة حاز كالدرهم بالدرهم إلى أجل يمتنع في المبايعة ويجوز في القرض، وبيع الرطب باليابس يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربا من غير مصلحة ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة.

٢ ـ أنَّ الشارع توسع في باب التعليل فيها وأكثر تعليله فيها بالمناسب ـ الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول ـ وذلك إشارة منه إلى أن المقصود فيها اتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص.

٣ ـ أنَّ المعاملات كانت معروفة في زمن الفترات، واستطاع أهل ذلك الزمن أن يستعملوا عقولهم في تشريعها حتى جرت بذلك مصالحهم، وأعملوا كلياتها في الجملة فاستقام بذلك حالهم، غير أنهم قصروا في التفاصيل فجاءت الشريعة لتتم كل ذلك(١).

وكما لا مجال للرأي في أصول العبادات لا مجال له في تقدير الحدود والكفارات إذا لم يعقل لها معنى لعدم إمكان إدراك علة التقدير فيها بمقدار

(١) انظر في هذه الأدلة «الموافقات»، للشاطبي ٢/ ٢٢٣، طبعة صبيح.

خاص، وفيما ثبتت خصوصيته بالنبي ﷺ أو أحد أصحابه[١].

○ الرأي ونظرية التحسين والتقبيح العقليين:

وإعطاء الرأي المجال ليكون مستنداً عند فقدان النصوص لا ينافي ما أطبق عليه جمهور أهل السُّنَّة ـ وهم القائلون بالرأي ـ من أن الحاكم والمشرع هو الله ﷻ، وأن العقل ليس له يد في تشريع الأحكام؛ لأن الرأي المصطلح عليه ليس عملاً عقلياً مجرداً، وإنما ينطلق العقل فيه حيث يطلقه النص. فالرأي في الشريعة الإسلامية مأخوذ من النص، ومشتق منه. وفي هذا يقول الشاطبي: «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»[٢]، ويقول عن القياس ـ وهو أبرز وجوه الرأي ـ: «فليس القياس من تصرفات العقول محضاً، وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد فإذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبر، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع وأمر بها ونبَّه النبي ﷺ على العمل بها، فأين استقلال العقل بذلك، بل هو مهتد بالأدلة الشرعية يجري بمقدار ما أجرته، ويقف حيث وقفته»[٣]. ويقيم الدليل على ذلك:

١ ـ بأنه لو جاز للعقل أن يتخطى مأخذ النقل لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة؛ لأن الغرض أنه حد له حداً فإذا جاز تعديه صار الحد غير مفيد، وذلك في الشريعة باطل فما أدى إليه مثله.

٢ ـ الأمر الذي أجمع عليه أهل السُّنَّة أن العقل لا يحسن ولا يقبح، ولو فرضنا العقل متعدياً لما حده الشرع لكان محسناً ومقبحاً وهذا مخالف لما أجمعوا عليه.

---

(١) العضد على ابن الحاجب ٢/ ٢١١.

(٢) «الموافقات» ١/ ٥٠، ٥١.

(٣) المرجع السابق والصفحة.

٣ ـ أنه لو جاز فتح المجال للعقل على هذا النحو لجاز إبطال الشريعة بالعقل وهذا محال باطل.

وبيان ذلك أنَّ معنى الشريعة أنها تحدُّ للمكلفين حدوداً في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم وهو جملة ما تضمنته، فإن جاز للعقل تعدي واحد جاز له تعدي جميع الحدود؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتعدي حد واحد هو معنى إبطاله؛ أي: ليس هذا الحد بصحيح، وإن جاز إبطال حد واحد جاز إبطال السائر وهذا لا يقول به أحد، لظهور محاله[(١)].

وكون الرأي في الشريعة الإسلامية محكوماً بالنص يتضح في جملة مظاهر.

١ ـ **المظهر الأول**: أنَّ مسالك العلة وهي الأساس للاجتهاد والنظر في غالب أحوالها مسالك توقيفية فهي: النص، والإيماء، والإجماع. وإذا لم يسعف المجتهد كل ذلك يلجأ إلى الاستنباط الذي يطلق عليه الأصوليون «المناسبة»، والمناسبة مقيدة عندهم بالنصوص، لاشتراطهم فيها ألا تخرج عن المقاصد التي هدف إليها الشارع الحكيم في تشريعه.

٢ ـ **المظهر الثاني**: أنَّ أوجه الرأي من قياس ومصلحة واستحسان تكتسب حجيتها من النصوص، وأن مرتبتها في الاستدلال تلي هذه النصوص، وتتأخر عنها، وهذا واضح في حديث معاذ الذي هو عمدة أدلة الرأي[(٢)]، وفي طريقة سيدنا أبي بكر في الحكم والفتوى، وسيدنا عمر في كتبه المتعددة وجملة الصحابة والمجتهدين ـ بعد ذلك ـ وقد شاع عن الأصوليين في هذا قولهم: «لا قياس مع النص»، «ولا مساغ للاجتهاد فيما فيه نص»[(٣)].

---

(١) المرجع السابق ١/ ٥٠، ٥١، وقد تكررت الإشارة إلى هذا المعنى عند الشاطبي وفي هذا يقول في موطن آخر: «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة الدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي والعقل ليس بشارع»، «الموافقات» ١/ ١٣.

(٢) انظر: حديث معاذ وتخريجه في الاستدلال على حجية القياس وهو آت.

(٣) انظر: مصادر التشريع فيما لا نص فيه للشيخ عبد الوهاب خلاف ص٢٢، ٢٣.

٣ ـ **المظهر الثالث**: أن الرأي لا يقوى على معارضة النصوص، ولهذا فإن القياس ـ وهو أقوى أوجه الرأي ـ لا ينسخ به النص من كتاب أو سُنَّة؛ لأنه ـ أي: القياس ـ يستعمل مع عدم النص فلا يجوز أن ينسخ النص، ولأنه دليل محتمل، والنسخ يكون بأمر مقطوع، ولأن الشرط في القياس ألا يكون في الأصول ما يخالفه، ولأنه إنْ عارض نصاً أو إجماعاً فالقياس فاسد الوضع(١).

٤ ـ **المظهر الرابع**: أن العمل بالرأي يؤول في منتهاه إلى العمل بالنصوص، وفي هذا اشتهر عن الأصوليين قولهم: «القياس مظهر لا مثبت»(٢)، يريدون بذلك أن المجتهد القائس لا يثبت باجتهاده حكماً جديداً في الفرع، وإنما يظهر ـ بواسطة اجتهاده ـ أن حكم النص الذي جاء به ليس قاصراً على واقعة النص وإنما هو حكم فيها وفي كل واقعة تحققت فيها علته، ويبالغ في ذلك بعضهم فلا يعتبر القياس دليلاً من الأدلة كالكتاب والسُّنَّة والإجماع، وإنما يعتبره دلالة من دلالات اللفظ(٣).

❁ ❁ ❁

(١) انظر: «إرشاد الفحول»، للشوكاني ص١٩٣.
(٢) «شرح المنار» وحواشيه ص٧٥٠، طبعة دار السعادة.
(٣) يرى الغزالي أن الأدلة هي الكتاب والسُّنَّة والإجماع ودليل العقل والاستصحاب ويعتبر القياس دلالة من دلالات اللفظ حيث يقول: «واللفظ إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنطوقه أو بفحواه ومفهومه، أو بمعناه ومعقوله وهو الاقتباس الذي يسمى قياساً فهذه ثلاثة فنون: المنظوم، والمفهوم، والمعقول». «المستصفى»، للغزالي ١/ ١٤٥.

ضوابط الرأي في الشريعة الإسلامية

مما سبق إيضاحه يظهر أنَّ الرأي في الشريعة الإسلامية منضبط بعدم مخالفته للنص، ودورانه في فلك المقاصد التي هدف إليها الشارع الحكيم، والمقاصد التي هدف إليها الشارع تنحصر في خمسة أمور ـ كما دلَّ على ذلك التتبع لجملة أحكام الشريعة ومجموع تكاليفها ـ حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. والحصر في هذه الخمسة أمور إنما كان نظراً للواقع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة[1]. ووسائل حفظ هذه المقاصد الخمسة ـ تتدرج ـ حسب أهميتها ـ إلى ثلاث مراتب: مرتبة الضروريات، ومرتبة الحاجيات، ومرتبة التحسينات.

فأما الضروريات: فهي الأمور التي لا بد منها في قيام هذه الأمور الخمسة ـ بحيث إذا فقدت لم يجر نظام هذه الأمور على استقامة بل على فساد وتهارج.

والحفظ الضروري ينقسم إلى قسمين: حفظ إيجابي وحفظ سلبي، فالحفظ الإيجابي: وهو ما يعبر عنه الشاطبي بالحفظ من جانب الوجود ـ هو ما يقيم أركان هذه الأسس الخمسة ويثبت قواعدها، والحفظ السلبي هو ما يدرأ عنها الاختلال الواقع فيها بالفعل أو المتوقع وقوعه فيها ـ وهو ما يعبر عنه بالحفظ من جانب العدم.

وقد شرع لحفظ الدين ـ من جانب الوجود ـ الإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والصيام والحج، وشرع لحفظه من جانب العدم ـ الجهاد.

---

(١) «الإحكام في أصول الأحكام»، للآمدي ٣/ ٧١.

وشرح لحفظ النفس ـ من جانب الوجود ـ إباحة التناول من المأكولات والمشروبات.

وشرع لحفظها منَ جانب العدم القصاص.

وشرع لحفظ النسل ـ من جانب الوجود ـ النكاح، وما يتعلق به من أحكام النفقات والحضانة.

وشرع لحفظه ـ من جانب العدم ـ عقوبة الزنى.

وشرع لحفظ العقل ـ من جانب الوجود ـ كل ما يكفل سلامته ويحرك نشاطه ـ ومن جانب العدم ـ حرم كل ما يفسد قوته، أو يؤثر في فعاليته كشرب الخمر.

وشرع لحفظ المال ـ من جانب الوجود ـ نظام المعاملات. ومن جانب العدم ـ تحريم الغش، والتغرير والربا، وكل ما كان فيه أكل أموال الناس بالباطل.

وأما الحاجيات: فهي جملة ما تفتقر إليه الأُمور الخمسة من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة، فلو فاتت لم يترتب على فواتها فوات أصل وجود الأمور الخمسة ولكن قد يترتب على ذلك وقوع الضيق فيها.

وهي في الدين شرعية الرخص المخففة في حالات السفر والمرض. وفي النفس إباحة الصيد والتمتع بالطيبات. وفي المال إباحة القراض، والمساقاة، والسلم، وفي النسل ما يتعلق بشرعية المهور والطلاق والتفصيلات تراعى بها المصلحة ورفع الحرج كتوفر الشهود في حال الزنى.

وأما التحسينات: فترجع إلى إكمال الأُمور الخمسة، وإسباغ هيئة جليلة عليها بما يتسق مع محاسن العادات، وتجنب الأحوال الدنية التي ينفر منها الذوق السليم، ويأباها العقل الراجح. وهي في الدين: الطهارة، وستر العورة، وأخذ الزينة، والتقرب بالنوافل.

وفي النفس: مجانبة المأكولات النجسة، والمشروبات الخبيثة، وفي

المال: المنع من النجاسات، وفضل الماء، والكلأ، وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة.

ولكل مرتبة من هذه المراتب تتمة وتكملة لها تفضى إلى تأدية المقصود منها على أحسن صورة. وضابط المكمل أنه لو فقد لم يؤد فقده إلى الإخلال بحكمة الضروري ومثاله - في الضروري - التماثل في القصاص فإن أصل القصاص ضروري لا بد منه في حفظ النفس ولو لم يقم لترتب على ذلك فساد كبير. والتماثل فيه مكمل؛ لأنه لا تبرز فيه الضرورة ولا تظهر شدة الحاجة ولكنه تكميلي للضروري تفضى مراعاته إلى أن يتم الحفاظ على الضروري بصفة كاملة.

ومثل التماثل في القصاص نفقة المثل، وأجرة المثل، وقراض المثل، في تكملة الضروري المقصود به حفظ المال، وإظهار شعائر الدين كصلاة الجماعة في الفرائض والسنن، وصلاة الجمعة - في مرتبة الضروري المقصود به حفظ الدين. ومنع النظر إلى الأجنبية، وتحريم شرب القليل المسكر في مرتبة الضروري المقصود به حفظ النسل والعقل.

ومثال ذلك في الحاجي المقصود به حفظ الدين الجمع بين الصلاتين في السفر الذي تقصر فيه الصلاة، وجمع المريض الذي يخاف أن يغلب على عقله، ومثاله في الحاجي المقصود به حفظ النسل اعتبار الكفاءة ومهر المثل في الصغيرة فإن ذلك لا تدعو إليه حاجة كحاجة أصل النكاح بالنسبة إلى الصغيرة، وفي الحاجي المقصود به حفظ المال اشتراط الإشهاد فيه وهكذا.

ومثال ذلك في التحسيني المقصود به حفظ الدين مندوبات الطهارة والأحداث، وترك إبطال الأعمال المدخول فيها - وإن كانت غير واجبة - وفي التحسيني المقصود به حفظ المال الإنفاق من طيبات المكاسب، والاختيار في الضحايا والعتق، والعقيقة، وما جرى على الدين والمال يجري على غيرهما.

وقد ضبطت هذه المسائل وما يتصل بها ضبطاً أصولياً يمثل نسبتها بين بعضها البعض من حيث إن المقاصد الضرورية أصل لما سواها من الحاجية والتحسينية، وإن المقاصد الضرورية هي التي يجب تقديمها عند التعارض على

الحاجية، والحاجية على التحسينية وهكذا. وكل هذه الضوابط الاستقرائية هدف منها العلماء الأثبات النظار أن تؤدي إلى خدمة المجتهد، وهو يقدر المصالح عندما يعوزه النص، ويهرع إلى الرأي والنظر. ولا شك أن ملاحظتها تجعل الرأي في الشريعة الإسلامية محوطاً بضمانات أساسية محكمة منضبطة[1].

(١) انظر في تفاصيل الأمور الخمسة: «الموافقات»، للشاطبي، الجزء الأول، والثاني، و«مقاصد الشريعة» لفضيلة الأستاذ الطاهر بن عاشور مفتي تونس، و«مقاصد الشريعة» لعلال الفاسي، و«الأهداف العامة للشريعة الإسلامية»، رسالة دكتوراه لزميلي الدكتور يوسف حامد العالم.
ومسلم الثبوت بهامش المستصفى ٢/ ٢٦١، ٢٦٢.

المعارضون للأخذ بالرأي

ولم يقبل مبدأ الأخذ بالرأي النظام والظاهرية والشيعة ـ وهم وإن اتفقوا جميعاً على إنكار الأخذ بالرأي عن طريق أبرز أصل من أصوله وهو القياس إلا أن مسالكهم في هذا الإنكار مختلفة.

فالنظام والشيعة ينكرونه عقلاً، والظاهرية ينكرون وقوعه شرعاً بعد قولهم بجوازه عقلاً[(١)]، وقد استدل النظام[(٢)] ـ وهو أقدم المخالفين في حجية الرأي ـ على دعواه بأن الشريعة فرقت بين المتماثلات، وجمعت بين المختلفات، فإذا ثبت ذلك استحال التعبد بالقياس؛ لأن مدار القياس على الجمع بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات، وأورد صوراً لتفرقة الشارع بين المتماثلات، وصوراً أخرى لجمعه بين المختلفات.

ومن الصور التي استدل بها على تفرقة الشارع بين المتماثلات:

أ ـ أن الشارع أوجب الغسل من المني، وأبطل الصوم بإنزاله عمداً دون البول والمذي مع أن كليهما يستوي في أنه فضلة مستقذرة.

---

(١) «المستصفى»، للغزالي ٢/ ٢٤٣، و«العضد على ابن الحاجب» ٢/ ٢٤٩، ٢٥٠.

(٢) هو: إبراهيم بن سيار بن هاني البصري أبو إسحاق النظام، كان واحداً من فرسان النظر والكلام على مذهب المعتزلة، ومن المتبحرين في الفلسفة وعلومها، اطلع على أكثر ما كتبه رجالها طبيعيين وإلٰهيين، وانفرد بآراء خاصة، عرف بالأدب وقرض الشعر، يعزي أشياعه سبب شهرته بالنظام إلى إجادته نظم الكلام ويرجع خصومه ذلك إلى أنه كان يبيع «الخرز» في سوق البصرة، توفي سنة (٢٣٢هـ).

انظر في ترجمته: «تاريخ بغداد» ٦/ ٩٧، و«خطط المقريزي» ١/ ٣٤٦، و«الأعلام»، للزركلي ١/ ٣٦.

ب ـ أن الشارع أوجب الغسل من بول الصبية واكتفى في بول الصبي بالنضح مع تساوي الصبي والصبية في أمر مثل هذا.

ج ـ أنه أوجب قطع يد السارق ولو سرق القليل، ولم يوجب قطع الغاصب ولو غصب الكثير مع أن قطعه أولى من السارق.

د ـ أنه حرم النظر في حق العجوز الحرة القبيحة المنظر، وأباحه في حق الأمة الحسناء مع أن تحريمه في حق الأمة الشابة أولى من الحرة العجوز القبيحة.

هـ ـ أنه فرق بين عدتي الطلاق والوفاة، فجعل عدة الطلاق ثلاثة أشهر، وعدة الوفاة أربعة أشهر وعشر مع أن كلّاً منهما عدة.

ومن الصور التي جمع فيها الشارع بين المختلفات:

أ ـ أنه سوى بين الردة والزنى في الحكم وهو القتل مع اختلاف كل منهما عن الآخر.

ب ـ أنه سوى بين قتل الصيد عمداً أو خطأ في الفداء وفي الإحرام مع اختلاف كل من العمد والخطأ عن بعضهما.

ج ـ أنه سوّى بين القاتل خطأ، والواطئ في الصوم، والمظاهر عن امرأته في إيجاب الكفارة عليهم مع اختلاف هؤلاء جميعاً عن بعضهم.

وفوق استدلاله ذلك فقد نسب الخلاف الذي وقع بين الصحابة إلى اجتهادهم بالرأي فقال ـ فيما رواه الجاحظ عنه ـ: «إنَّ الصحابة لو لزموا العمل بما أمروا ولم يتكلفوا ما كلفوا القول فيه من أعمال الرأي والقياس لم يقع بينهم التهارج والخلاف ولم يسفكوا الدماء، لكن لما عدلوا عما كلفوا وتجبروا وتآمروا وتكلفوا القول بالرأي جعلوا الخلاف طريقاً وتورطوا فيما كان بينهم من القتل والقتال»[1].

---

(١) انظر: «المستصفى»، للغزالي ٢/ ٢٤٦.

○ **مناقشة رأي النظام:**

وقد نوقش رأي النظام بأن تفرقة الشارع بين المتماثلات وجمعه بين المختلفات لا يمنع من جواز التعبد بالقياس؛ لأن المتماثلات إنما ينبغي اشتراكها في الحكم إذا كان الأمر الذي حدث به الاشتراك بينها صالحاً لأن يكون علة للحكم ليصلح جامعاً وذلك يتأتى إذا لم يكن ثمة معارض له في الحكم يكون مقتضياً للحكم دونه، وخلوه كذلك من معارض له في الفرع يقتضي خلافه، وذلك غير متوفر في الصور التي استند إليها.

أما وجوب الغسل من المني فليس الموجب له كونه فضلة مستقذرة حتى يستوي البول معه في ذلك بل لأن المني حين يخرج من الجسد يعقبه ارتخاء يستدعي الغسل ليستعيد الجسم نشاطه، وكذلك أمر إبطاله للصوم يرجع إلى أنَّ خروجه تتبعه شهوة يجب الامتناع عنها حال الصوم وذلك لا يكون في المذي والبول.

وأما قطع يد السارق ولو سرق القليل دون الغاصب للكثير فلوجود الفارق بين الحالين، إذْ أن التعدي في حال السرقة اختلاس للمال خفية من حرز مثله وصاحبه غافل عنه، وليس هناك حارس أو مدافع وذلك غير موجود في الغصب؛ لأنه يقع جهرة أمام الناس، وليس معنى ذلك أن الغصب ليس له عقوبة وإنما له عقوبة أخرى تناسب حاله، وهذه العقوبة، قد تصل إلى حد القتل إذا كان الغاصب من المفسدين في الأرض.

واما حرمة النظر للعجوز الحرة القبيحة دون الأمة الحسناء فلأن الغرض من الأمة هي الخدمة وهي بحكم طبيعة عملها تكون عرضة للنظر، ويتبع ذلك أنْ تكون مبتذلة لا يطمع فيها إلا من كان خسيس النفس، أما الحرة وإنْ كانت كبيرة فإن الشأن فيها الاستتار والبعد عن الأنظار فكان النظر في حقها حراماً.

وأما جعل عدة الوفاة أربعة أشهر وعشر دون عدة الطلاق، فلأن العدة في حال الوفاة تختلف عن العدة في حال الطلاق من حيث إنَّ العدة في حال الوفاة ليس المقصود منها مطلق براءة الرحم، وإنما يتبع ذلك أشياء أخر من الحزن على الزوج، وكلما طالت مدة المكث كان في ذلك محافظة على شعور

أسرة الزوج وولده، هذا من ناحية، ومن ناحية براءة الرحم نفسها، فإن المطلق موجود، أما المتوفى فهو غير موجود فكان التأخير أنسب احتياطاً له في النسب.

والذي جرى في الفرق بين المتماثلات يجري في الجمع بين المختلفات من حيث أنها لا تكون مانعاً من جواز التعبد بالقياس لجواز أن تكون هذه المختلفات مشتركة في معنى جامع يكون هو العلة للحكم فإنه ليس هناك ما يمنع اشتراكها في صفات ثبوتية جامعة وعلى ذلك كان أمر التسوية بين العمد والخطأ في إيجاب الضمان على قاتل الصيد؛ لأن المقصود من الضمان في الصيد جبر قيمته، ولا تختلف القيمة في الحالتين.

أما قتل النفس فإن النظر فيه إلى إزهاق الروح، من حيث هي روح لا من حيث القيمة، ولذلك اختلف الأمر بين العامد في ذلك والمخطئ، وكذلك الشأن في التسوية بين الردة والزنى في القتل، والتسوية في الكفارة بين القاتل خطأ والواطئ في حال الصوم والمظاهر فإن هؤلاء جميعاً ـ وإن اختلفوا ـ يجمع بينهم أمر كان هو الحامل على التسوية وهو انتهاك حرمات الشريعة[١].

○ الظاهرية[٢]:

يلي النظام في إنكار القول بالرأي الظاهرية، والظاهرية في إنكارهم

---

(١) انظر في مناقشة رأي النظام: «الإحكام»، للآمدي ٣/٩٩، وما بعدها، و«العضد على ابن الحاجب» ٢/٥٠، و«نبراس العقول» ص١٦٠، وما بعدها، «والرأي في الفقه الإسلامي» للدكتور محمد مختار القاضي ص٢٠٢، ٢٠٣، وما بعدها.

(٢) الظاهرية: هم الفرقة التي يرجع أمرها إلى داود بن علي بن خلف الأصبهاني (ت٢٧٠هـ) الذي كان يتمسك بالأخذ بظاهر الكتاب والسُّنَّة، وينفي القول بالقياس والتعليل، وقد انتشر مذهبهم «ببغداد»، و«شيراز»، ثم انتقل إلى الأندلس، ونصره الإمام ابن حزم (ت٤٥٦)، ثم انقرضوا بعد الخمسمائة.

انظر: «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي» الربع الثالث: ٢٣، ٢٤، «مقدمة ملخص إبطال القياس والرأي»، لابن حزم، بقلم سعيد الأفغاني ص٤، ٥، ٦.

للرأي يصدرون عن نزعتهم التي تقوم على التعلق بظاهر النصوص والوقوف عند حرفيتها وعدم البحث عن عللها ومعانيها، ولأن الظاهرية أنكروا القول بالرأي بناءً على ذلك فقد أنكروا أصل التعليل وأنكروا ما ترتب عليه من القول بالقياس والرأي بكافة وجوهه؛ لأن التعليل هو أساس القياس وغيره من أدلة الرأي، فإذا انهدم التعليل انهدم القياس، وإذا انهدم القياس تبعته سائر وجوه الرأي الأخرى[1].

وإنكارهم للتعليل عقد له ابن حزم[2] باباً في كتابه «الإحكام»[3]، وفي صدر هذا الباب يقول مقرراً رأي مذهبه، و«قال أبو سليمان وجميع أصحابه ﷺ: فإذا نص الله تعالى ورسوله ﷺ على أن أمر كذا لسبب كذا، أو من أجل كذا أو لأن كان كذا فإن ذلك كله ندري أنه جعله الله أسباباً لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص فيها ولا توجب تلك الأسباب شيئاً من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة»، قال أبو محمد: وهذا هو ديننا الذي ندين الله تعالى به وندعو عباد الله تعالى عليه، ونقطع على أنه الحق عند الله تعالى[4].

---

(١) انظر: ابن حزم للشيخ محمد أبو زهرة، ص٤٠٩.

(٢) هو: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري ولد بقرطبة سنة (٣٨٤هـ) في أسرة عرفت بالجاه والثراء، إذ كان أبوه من أرباب الوزارات في عصره، وقد آلت إليه الوزارة من أبيه فرغب عنها، وانصرف إلى العلم فاستوى عالماً من جلة علماء الأندلس في عصره، وكان في مذهبه الفقهي ينتسب إلى أهل الظاهر، وهو الذي نصر مذهبهم وأظهره، وقد تبعه على ذلك خلق كثير من الناس كانوا ينسبون إليه، فيقال: «الحزمية» عرف بالحدة في مساجلاته العلمية ولذلك كان يقال: «لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقان» له من المصنفات: «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، و«المحلى» في الفقه، و«جمهرة الأنساب»، و«الناسخ والمنسوخ»، و«الإحكام في أصول الأحكام»، و«إبطال القياس والرأي»، و«المفاضلة بين الصحابة»، و«مداواة النفوس»، و«طوق الحمامة»، توفي سنة (٤٥٦هـ).
انظر في ترجمته: «لسان الميزان» ٤/١٩٨، و«الأعلام»، للزركلي ٥/٥٩، «نفح الطيب» ١/ ٣٦٤.

(٣) «الإحكام في أصول الأحكام»، الباب التاسع والثلاثون ٦/ ١١١٠.

(٤) المرجع السابق ٦/ ١١١٠.

فالظاهرية يرون أن الله ﷻ قد يقرن الأحكام بعلل، ولكن هذه العلل تبقى عللاً في مواضعها ولا يجوز تعديتها إلى ما لم ينص عليه «ولسنا ننكر وجود أسباب لبعض أحكام الشريعة بل نثبتها ونقول بها، لكنا نقول أنها لا تكون أسباباً إلا حيث جعلها الله تعالى أسباباً، ولا يحل أن يتعدى بها المواضع التي نص فيها على أنها أسباب لما جعلت أسباباً له»[1].

فإنكارهم للتعليل مستمد من فلسفة مذهبهم التي تقوم على المبالغة في التعلق بالنص فإذا وجد النص اتبع ولا يجوز لأحد أن يعمل رأيه فيما وراءه ليطرد علته في حكم آخر ولهذا فقد أقروا بالعلة المنصوصة كما هو ظاهر كلام ابن حزم السابق، ويدل عليه أيضاً قوله في موضع لاحق، لم ننكر ما نص الله ورسوله بل ننكر ما أخرجتموه بعقولكم وادعيتموه بلا برهان ولا نص، وذلك إخبار عن الله بما لم يخبر وتقويل لرسوله بما لم يقل وقوله: **«وما علله الله ورسوله حق، ولا يمكن لأحد أن يعلم علة تحريم كذا وتحليله أو إيجابه إلا بنص»**[2].

وقد اعتمد الظاهرية في إنكارهم للتعليل على أدلة عبر عنها ابن حزم ـ وهو الذي نصر مذهبهم وأظهره ـ وخلاصة هذه الأدلة كما جاءت في الأحكام:

١ ـ أن الله ﷻ أخبر أن البحث عن علة مراده تعالى ضلال إذ قال: ﴿وَلِيَقُولَ ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْكَٰفِرُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۚ كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ﴾ [المدثر: ٣١]، وحمل الآية على النهي عن البحث عن علة مراده تعالى ـ عند ابن حزم ـ مأخوذ من أن الآية إما ان تكون نهياً عنه أو أن تكون نهياً عن البحث عن المعنى المراد من حيث هو معنى، وكونها للنهي عن البحث عن المعنى المراد باطل لأن البحث عن مثل هذا المعنى فرض على كل طالب علم، وعلى كل مسلم فيما يخصه فتعين أنها للنهي عن البحث عن علة مراده[3].

---

(١) المرجع السابق ٦/١١٢٧.
(٢) «ملخص إبطال الرأي والقياس»، لابن حزم ص٤٨، ٤٩.
(٣) «الإحكام في أصول الأحكام» ٦/١١٣٨.

٢ ـ أنه تعالى وصف نفسه بأنه لا يسأل عما يفعل مخبراً بالفرق بيننا وبينه، وأنَّ أفعاله لا يجري فيها «لم؟!» وإذًا لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه وأقواله بطلت الأسباب وسقطت العلل إلا ما كان منصوصاً عليه، وذلك لأن التعليل يستوجب مسؤولية على الله تعالى وهو منزه عن ذلك بالنص.

٣ ـ أنَّ «إبليس» اعتمد على التعليل في تفضيل نفسه على سيدنا آدم حين امتنع عن السجود بأنه خلق من نار، وآدم من طين، والنار خير من الطين، ولو كان التعليل مقبولاً لقبل منه ذلك التعليل فعدم قبوله منه دليل على عدم قبول التعليل[١].

٤ ـ أن المشركين اعتمدوا في عدم إعطائهم للصدقة على تعليل، إذ قالوا: ﴿أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ أَطْعَمَهُۥٓ﴾ [يس: ٤٧]، وقد أنكر الله عليهم ذلك فدَلَّ على إنكار التعليل[٢].

٥ ـ أن الله تعالى حرم على اليهود الطيبات بسبب ظلمهم إذ قال: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٦٠]، وقد وقع الظلم منا كما وقع منهم ولم تحرم علينا الطيبات[٣].

وهذه الأدلة جاء بها ابن حزم مجتمعة والذي يظهر أنه يقصد بالأدلة الأربعة الأول: نفي أصل التعليل وعدم قبوله، وبالدليل الأخير عدم التعدي بالعلة المنصوصة من الموضع الذي وردت فيه، وهذا ظاهر؛ لأن الأدلة الأُوَل تنتج المقصود، وتنفي التعليل ـ حسب استدلاله بها ـ أما الدليل الأخير فإن التعليل فيه ثابت، وهو تحريم الطيبات على اليهود بسبب ظلمهم، وكون هذا الحكم لم يجر علينا مع وجود الظلم بيننا ليس دليلاً على نفي أصل التعليل وإنما هو دليل على نفي التعدي من حال إلى حال.

---

(١) المرجع السابق ٦/ ١١٣٨، ص١١٣٠.
(٢) «الإحكام في أصول الأحكام» ٦/ ١١٣٩.
(٣) الإحكام ٦/ ١١٣٩.

○ مناقشة أدلة ابن حزم في نفي التعليل:

والناظر في أدلة ابن حزم يجد أن دليله الأول وهو قوله تعالى: ﴿وَلِيَقُولَ ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ [المدثر: ٣١] الآية، ينهى عن البحث عن علة أفعاله ﷻ، وموضع النزاع التعليل في الأحكام وهي غير الأفعال، كما أن دليله الثاني وهو قوله تعالى: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣] لا ينهض حجة على جواز التعليل في الأحكام، وإنما قصارى ما يدل عليه هو عدم جواز التعليل في الأفعال، أما الأحكام فإن التعليل فيها أدعى إلى تحقيق مقصود الشارع من التشريع، وأقرب إلى امتثال أوامره واجتناب نواهيه بالأمارات الدالة على ذلك.

وأما دليله الثالث والرابع فإن التعليل لم يقبل فيهما، لا لإنكار أصل التعليل وإنما لفساد التعليل، فإن «إبليس» جعل أساس التفضيل هو العنصر الذي كان منه التكوين، ونسي أن التفضيل من الخلاق العليم، وقد اقتضت حكمته تعالى تفضيل آدم(١).

وأما الدليل الأخير فهو مردود بأن عدم التعدية وقياس حالنا على حال بني إسرائيل ـ إن وقع منا ظلم ـ ليس مرده إلى منع التعدية وإنما مرده إلى أن ذلك الحكم خاص ببني إسرائيل، وقد يكون الحكم معللاً وخاصاً بحالة معينة، وعدم التعدية في مثل هذه الحال راجع إلى خصوصية الحكم لا لبطلان التعليل.

وقد استدل ابن حزم على منع التعليل بأدلة كثيرة غير هذه، وهي في حملتها لا تقوى على معارضة أدلة الجمهور التي أوردوها من القرآن والسُّنَّة وفتاوى الصحابة والتابعين.

○ أدلة الظاهرية في نفي القياس:

يلي إنكار الظاهرية للتعليل إنكارهم للقياس والرأي وهو أيضاً وثيق

---

(١) انظر في هذه المناقشة: ابن حزم للشيخ محمد أبو زهرة ص٣٩٨، ٣٩٩.

الارتباط بمنهجهم في الاستنباط الذي يقف عند الظاهر ولا يتعداه إلى فهم الأحكام وعللها ثم التفريع بالرأي عليها، يقول ابن حزم: «ولا يحل لأحد القول بالقياس في الدين ولا بالرأي»[1]، وقال في موضع آخر: «وذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة، وقالوا: لا يجوز الحكم البتة في شيء من الأشياء كلها إلا بنص كلام الله تعالى أو نص كلام النبي ﷺ أو بما يصح عنه من فعل أو إقرار أو إجماع من جميع علماء الأمة كلها، متيقن أنه قاله كل واحد منهم دون مخالف من أحد منهم، أو بدليل من النص أو من الإجماع المذكور الذي لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والإجماع عند هؤلاء راجع إلى توقيف من رسول الله ﷺ ولا بد، ولا يجوز غير ذلك أصلاً، وهذا هو قولنا الذي ندين الله تعالى به، ونسأله ﷻ أن يثبتنا فيه، ويميتنا عليه بمنّه ورحمته»[2].

وقد استدل ابن حزم على بطلان القول بالقياس بالكتاب والسُّنَّة وأقوال الصحابة والتابعين ﷺ مع رده ونقضه لأدلة الجمهور التي استندوا إليها في إثبات الرأي والقياس في الشريعة.

أما الكتاب فإن دليله منه هو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾ [النساء: ٥٩] ووجه استدلاله في الآية إن الله ﷻ أمر بالرد عند التنازع إلى كتابه وإلى رسوله ﷺ، فمن رد إلى قياس، وإلى تعليل يدعيه، وإلى رأي فقد خالف أمر الله تعالى المعلق بالإيمان، ورد إلى غير ما أمر الله تعالى بالرد إليه وفي هذا ما فيه[3]، واستدلَّ بقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ﴾ [الأنعام: ٣٨].

وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾ [النحل: ٨٩]،

---

(١) «المحلى» ١/ ٥٢، تحقيق: محمد خليل هراس المدرس بكلية أصول الدين.
(٢) «الإحكام في أصول الأحكام» ٧/ ٩٣١.
(٣) «المحلى»، لابن حزم ١/ ٥٢.

وقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة: ٣]، ووجه استدلاله أن هذه الآيات قد دلت على كمال الشريعة وتضمنت شهادة الله تعالى، بأن النص لم يفرط في شيء، وأن الرسول ﷺ قد بين للناس كل ما نزل إليهم فإذا كان كذلك فلا حاجة إلى استعمال الرأي والقياس؛ لأن أهل القياس والرأي أنفسهم مقرون بعدم استعمال الرأي والقياس حيث وجدت النصوص، وقد ثبت أن النصوص وافية مبيِّنة لكل شيء[١].

واستدل من السُّنَّة بقوله ﷺ: **«لا ينزع العلم من صدور الرجال ولكن ينزع العلم بموت العلماء، فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساءَ جهالاً، فقالوا بالرأي فضلّوا وأضلّوا»**[٢]، ويقول ﷺ: **«تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله، وبرهة بسُنَّة رسول الله، ثم يعملون بالرأي فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا»**[٣].

واستدل على بطلان القول بالقياس من أقوال الصحابة والتابعين بما روي عن سيدنا عمر أن قال: «اتهموا الرأي على الدين»، وقوله: «إيَّاكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا» وما روي عن سيدنا علي: «لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من ظاهره».

ومن أقوال التابعين بالآثار الكثيرة المروية عن الشعبي في ذلك، وبقول سيدنا عمر بن عبد العزيز: «أنه لا رأي لأحد مع سُنَّة سنَّها رسول الله ﷺ»، ويقول ابن شهاب الزهري: «دعوا السُّنَّة تمضي لا تعرضوا لها بالرأي»، ويقول عروة: «ما زال أمر بني إسرائيل معتدلاً حتى نشأ فيهم المولدون أبناء سبايا الأُمم فأخذوا فيهم بالرأي وأضلوهم»، وما روي عن أيوب السختياني حين

---

(١) «المحلى» ١/ ٥٢.

(٢) الحديث أخرجه البخاري، انظر: «عمدة القاري شرح صحيح البخاري» ٢/ ١٣٠، ١٣١.

(٣) الحديث رواه أبو يعلى في مسنده بسنده إلى أبي هريرة. انظر: «الجامع الصغير»، للسيوطي ١/ ٣٢٩.

قيل له: «ما لك لا تذكر الرأي؟»، فقال: «قيل للحمار ما لك لا تجتر؟ قال: أكره مضغ الباطل، وكثير غير هذه الآثار التي وردت عن الصحابة والتابعين في ذم الرأي، والتي سنقف عندها في مكان آخر من هذا البحث[(١)].

وكما استدل ابن حزم بما سبق إيراده من الآيات والأحاديث والآثار على دحض القول بحجية القياس تعقب أدلة الجمهور التي استندوا إليها في إثبات حجيته من القرآن والسُّنَّة وإجماع الصحابة محاولاً تفنيدها.

○ مناقشته لاستدلال الجمهور بالقرآن:

تعرَّض ابن حزم لاستدلال الجمهور على حجية القياس من القرآن:

١ ـ بقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ ۝٢﴾ [الحشر: ٢]، وقال في ذلك: أن هذه الآية لا تدل على حجية القياس بوجه من الوجوه؛ لأنه لم يعلم في اللغة أن الاعتبار هو القياس وإنما الاعتبار هو التعجب والاتعاظ، وعضد ذلك بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [يوسف: ١١١]؛ أي: عظة. وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّٰرِبِينَ ۝٦٦ وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ۝٦٧﴾ [النحل: ٦٦، ٦٧]، وقسى على الجمهور في تسميتهم القياس اعتباراً، وقال في ذلك: «فلم يستح هؤلاء القوم أن يسموا القياس اعتباراً وعبرة، على جاري عادتهم في تسمية الباطل باسم الحق، ليحققوا بذلك باطلهم وهذا تمويه ضعيف، وحيلة واهية. وقد قال تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ ۝٢٣ أَمْ لِلْإِنسَٰنِ مَا تَمَنَّىٰ ۝٢٤﴾ [النجم: ٢٣، ٢٤]، فأبطل الله تعالى كل تسمية إلا تسمية قام بصحتها برهان: إما من لغة مسموعة من أهل اللسان، وإما منصوصة في القرآن وكلام النبي ﷺ وما عدا ذلك فباطل»[(٢)].

---

(١) انظر هذه الآثار في: «ملخص إبطال الرأي والقياس»، لابن حزم ص٥٥ وما بعدها.
(٢) «الإحكام» ٧/ ٩٤٧.

٢ ـ وقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] وقال في هذه الآية: إن الله لم يأمر قط أولي الأمر منا أن يقولوا بآرائهم وقياساتهم وأن يقولوا ما شاؤوا، وإنما أمرهم الله تعالى أن يقولوا ما سمعوا، ويتفقهوا في الدين الذي أنزله الله تعالى على نبيِّه، وينذروا بذلك قومهم وهذا بيِّن في قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣]، وفي قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وفي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وفي قوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ [البقرة: ١٦٩].

٣ ـ وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥]، وقال في ذلك إن هذه الآية ليست إلا نصاً جلياً يأمر الله تعالى فيه ذوي العدل أن يحكموا في الصيد المقتول بما يشبهه من النعم، فهذا نص لا قياس وإنما يكون قياساً لو قال المستدلون: كما أمرنا الله تعالى إذا قتلنا الصيد المحرم علينا قتله أن نجزيه بمثله من النعم، فكذلك إذا قتلنا شيئاً من النعم حرام علينا لملك الغير له فواجب علينا أن نجزيه بمثله من الصيد[1].

٤ ـ الآيات التي تدل على ضرب المولى ﷻ للأمثال: «مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ﴿٨٩﴾﴾ [الإسراء: ٨٩]، وقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [العنكبوت: ٤٣] وغيرها من الآيات التي استشهد بها الجمهور على حجية القياس، وفي مثل هذه الآيات يقول ابن حزم: إن الله سبحانه ضرب الأمثال، ولا ينكر ضربه ﷻ للأمثال إلا كافر، فقد صرف الله سبحانه الأمثال في أدبار الدنيا بالزرع، وفي أعمال الكفار بسراب بقيعة، وفي الظالمين بالأمم السالفين، غير أن هذه الأمثال لا يجوز أن تصرف إلى غير ما وضعها الله له من الدلالة على حجية القياس»

---

(١) «الإحكام» ٧/ ٩٤١.

ولعمري أن من صرف هذه الأمثال عما وضعها الله تعالى له إلى تحريم القديد بالقديد إلا مثلاً بمثل أو البتة، وإلى أن على المرأة الموطوءة في نهار رمضان عتق رقبة وإلى أن الصداق لا يكون إلا عشرة دراهم أو ربع دينار وإلى أن من لاط حد حد الزنى، لجريء على القول على الله بغير علم[(١)].

○ مناقشته لاستدلال الجمهور على حجية القياس بالسُّنَّة:

كما تعرض ابن حزم لاستدلال الجمهور على حجية القياس بالقرآن تعرض كذلك للأحاديث التي استندوا إليها في حجيته ومنها:

١ ـ ما روي عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه قال: «هششت إلى المرأة فقبَّلتها وأنا صائم فأتيت النبي ﷺ فقلت: يا رسول الله أتيت أمراً عظيماً قبلت وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: «**أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم**»؟ قلت: لا بأس. قال: «**ففيم؟**»[(٢)]، واتخذ ابن حزم الحديث دليلاً على نفي حجية القياس مستدلاً على ذلك بأن سيدنا عمر ظن أن القبلة تفطر الصائم قياساً على الجماع فأخبره النبي ﷺ أن الأشياء المتماثلة والمتقاربة لا تستوي أحكامها، وأن المضمضة لا تفطر، ولو تجاوز الماء الحلق عمداً لأفطر، وأن الجماع يفطر والقبلة لا تفطر»[(٣)].

٢ ـ ما روي عن معاذ أن النبي ﷺ لما أراد أن يبعثه إلى اليمن قال: «**كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟**» قال: أقضي بكتاب الله ﷻ، قال: «**فإن لم تجد في كتاب الله ﷻ**»، قال: فبسُنَّة رسول الله ﷺ قال: «**فإن لم تجد في سُنَّة رسول الله ولا في كتاب الله**»؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلوء، قال: فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال: «**الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما**

---

(١) «الإحكام في أصول الأحكام» ٧/ ٩٦٦.

(٢) الحديث رواه أبو داود بسند إلى جابر بن عبد الله «سنن أبي داود» ١/ ٣٧٤، و«نيل الأوطار» ٤/ ٢٨٧.

(٣) «الإحكام» ٧/ ٩٦٧.

يرضي رسول الله»[1].

وقد ركز ابن حزم على الشك في سند هذا الحديث، فقال في ذلك: (وهذا حديث ساقط لم يروه أحد عن غير هذا الطريق، وأول سقوطه أنه عن قوم مجهولين لم يسموا، فلا حجة فيمن لا يعرف من هو؟ وفيه الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يعرف من هو، ولم يأت هذا الحديث قط عن غير طريقه)[2]. وقد مضى ابن حزم بعد شكه في سند هذا الحديث في نقده: بأنه ظاهر الوضع؛ لأنه مناقض لظاهر القرآن، إذ من المحال البين أن يقول الله تبارك وتعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، و﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] ثم يقول رسول الله، أنه ينزل في الديانة ما لا يوجد في القرآن، ومن المحال البيِّن أن يقول الله تعالى مخاطباً لرسوله ﷺ: «**لتبين للناس ما نزل إليهم**» ثم يقول رسول الله ﷺ: «**أنه يقع في الدين ما لم يبينه** عليه السلام»، ثم يذكر ـ بعد ذلك كله ـ أن هذا الحديث على فرض صحته لا ذكر فيه للقياس البتة وإنما فيه الرأي، والرأي غير القياس؛ لأن الرأي إنما هو الحكم بالأصلح والأحوط والأسلم في العاقبة[3].

○ مناقشته لاستدلال الجمهور على حجية القياس بإجماع الصحابة:

وكما ناقش ابن حزم أدلة الجمهور التي اعتمدوا عليها في إثبات حجية الرأي من القرآن والسُّنَّة ناقش دليلهم الأخير الذي اعتمدوا عليه وهو إجماع الصحابة على ذلك، وفي مناقشة هذا الدليل نجد ابن حزم يسلك مسلكاً آخر فيقر باجتهاد الصحابة بالرأي، ولكنه يحمل ذلك على أنه كان منهم على سبيل الصلح والإخبار، ولم يكن حكماً ملزماً، ويقول في ذلك: «وأما القول بالرأي والاستحسان والاختيار فكثير رضي الله عنهم جداً ولكنه لا سبيل إلى أن يوجد لأحد

---

(١) حديث معاذ رواه أبو داود، انظر: «سنن أبي داود» ٣/ ٤١٣، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

(٢) «الإحكام» ٧/ ٩٧٦.

(٣) «الإحكام» ٧/ ٩٧٧.

منهم أنه جعل رأيه ديناً، وأوجبه حكماً، وإنما قالوا أخباراً منهم بأن هذا الذي يسبق إلى قلوبهم وهكذا يظنون، وعلى سبيل الصلح بين المختصمين ونحو هذا»[١].

كما نجد مناقشته لهم في رسالة سيدنا عمر إلى أبي موسى الأشعري[٢] التي جاءت فيها الإشارة إلى القياس واضحة وجلية: «الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سُنَّة، اعِرف الأشباه والأمثال وقس الأمور عند ذلك»، واستند الجمهور إليها في حجية القياس، وقد اعتمد ابن حزم في مناقشته لهذه الرسالة على:

١ ـ الطعن في سندها.

٢ ـ عدم أخذ الأئمة القائلين بحجية القياس بكل ما ورد فيها على القول بصحة نسبتها إلى سيدنا عمر.

٣ ـ معارضتها لما جاء في رسالة سيدنا عمر إلى شريح.

أما الطعن في سند الرسالة فقد قال بشأنه: «هذه رسالة لم يروها إلا عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه وهو ساقط بلا خلاف، وأبوه أسقط منه، أو ممن هو مثله في السقوط»[٣].

وأما مخالفة القائلين بالقياس لبعض ما جاء فيها فقد قال بشأنه: «وأيضاً فلا تخلوا من أن تكون صحيحة أو غير صحيحة، فإن كانت غير صحيحة فهو قولنا ولا حجة علينا فيها، وإن كانت صحيحة تقوم بها الحجة فقد خالف أبو حنيفة ومالك والشافعي ما فيها فأجازوا شهادة المجلود في الخمر والزنى إذا تاب، وأجاز مالك والشافعي شهادة المجلود في حد القذف إذا تاب، وهذا خلاف ما في رسالة عمر، ولا تصح دعواهم في هذا؛ لأن الأوزاعي لا يجيز شهادة المجلود في شيء من الحدود أصلاً كما في رسالة عمر، وأجازوا شهادة

---

(١) المرجع السابق ٧/ ٩٨١.

(٢) المرجع السابق ٧/ ١٠٠٣.

(٣) «الإحكام» ٧/ ١٠٠٣.

الأخ لأخيه، والمولى لذي ولائه ولم يجعلوهما ظنينين في ولاء أو قرابة» إلى أن يقول: «وردوا شهادة العبد وهو مسلم، وكل هذا خلاف ما في رسالة عمر، ومن الباطل المحال أن تكن حجة علينا في القياس ولا تكون حجة عليهم فيما خالفوها فيه، ويكفي في هذا إقرارهم بأنها حق وحجة ثم خلافهم ما فيها فقد أقروا بأنهم خالفوا الحق والحجة ونحن لا نقر بها والحمد لله»[1].

وأما معارضتها لما جاء في رسالته إلى شريح فقد قال بشأنه: «وأما الرسالة التي تصح عن عمر فهي غير هذه وهي التي حدثنا بها عبد الله بن ربيع التميمي، ثنا محمد بن معاوية المرواني، ثنا محمد بن شعيب، ثنا محمد بن بشار، ثنا أبو عامر القعدي، ثنا سفيان الثوري، عن أبي إسحاق الشيباني عن الشعبي، عن شريح، أنه كتب إلى عمر يسأله فكتب له عمر أن أقضِ بما في كتاب الله تعالى، فإن لم يكن في كتاب الله فسُنَّة رسول الله ﷺ، فإن لم يكن في كتاب الله ولا سُنَّة رسول الله ﷺ فاقضِ بما قضى الصالحون، فإن لم يكن في كتاب الله ولا سُنَّة رسول الله ﷺ، ولم يقض به الصالحون، فإن شئت فتقدم وإن شئت فتأخر، وما أرى التأخر إلا خيراً لك والسلام»[2]، وهذا ترك للحكم بالقياس جملة.

واختيار عمر لترك الحكم إذا لم يجد المرء تلك النازلة في كتاب ولا سُنَّة ولا إجماع فسقطت الرواية عن عمر في الأمر بالقياس.

هذه هي أدلة ابن حزم ـ معبراً عن مذهب أهل الظاهر ـ في نفي القياس والرأي، وهي ـ كما هو واضح ـ ذات شقين، الشق الأول أدلة اعتمد عليها في نفي حجية الرأي، والشق الثاني محاولة دحضه لأدلة الجمهور. وسنقف عند هذين القسمين من أدلته لمناقشتها.

○ مناقشة أدلة ابن حزم في إبطال القياس:

إن استدلال الإمام ابن حزم على بطلان القياس بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا

---

(١) المرجع السابق ٧/ ١٠٠٤.

(٢) المرجع السابق والصفحة.

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ الآية [النساء: ٥٩]، لا يمنع الاجتهاد بالرأي، بل هو دليل عليه كما ذهب إلى ذلك الجمهور؛ لأن في الاجتهاد بالرأي والتفريع في ضوئه رجوعاً إلى الله والرسول بتدبر النصوص من القرآن والسُّنَّة، واستخراج القواعد العامة منهما وتطبيق هذه القواعد على ما يجدّ من أحداث، ويطرأ من مشكلات، وذلك هو الرأي السليم المحمود شرعاً.

وكذلك فإن استدلاله بالآيات التي تدل على كمال الشريعة، وإحاطة نصوصها لا ينتج المراد له؛ لأن المقصود بأن القرآن الكريم لم يفرط في شيء، وبأن فيه تبياناً لكل شيء، أنه حوى القواعد العامة، والأصول الأساسية وترك ـ بعد ذلك ـ الجزئيات لتندرج تحت هذه الكليات حملاً عليها بالقياس أو بناءً على تفهم روحها العامة، ومقاصدها الأساسية.

وأما دليله من السُّنَّة وهو قوله ﷺ: «**لا ينزع العلم من صدور الرجال، ولكن ينزع العلم بموت العلماء، فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساءَ أجهالاً فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا**» فإن هذا الحديث ورد في بعض الروايات من غير كلمة الرأي. فقد رواه البخاري في «صحيحه» بلفظ: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساءَ جهالاً فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا»[١]، وبتسليم الرواية التي جاء بها كما استدل به الإمام ابن حزم فإنه لا يدل على الإطلاق على عدم حجية الرأي؛ لأن الحديث جعل الرأي المضل هو الرأي الصادر عن الرؤساء الجهال: «اتخذ الناس رؤساءَ جهالاً»، وبدهي أن الرأي الذي يصدر عن الجهال لا يكون رأياً معتبراً في الشريعة؛ لأنه لا تخلو الحال فيه بحكم أنه صادر عن الرؤساء الجهال الذين نزع العلم من صدورهم: من أن يكون رأياً مع وجود نص، أو يكون رأياً مبنياً على التشهي واتباع الهوى والغرض، وكلاهما من الرأي الباطل، ولهذا فقد حمل الذم الوارد في هذا الحديث على

(١) «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ٢/ ١٣٠، ١٣١.

الرأي المذموم، وما جرى في هذا الحديث يجري في الحديث الآخر الذي استدل به، وعلى الآثار الكثيرة التي استدل بها على بطلان الرأي من أقوال الصحابة والتابعين، فإن كل هذه الآثار محمولة على النهي عن الرأي المذموم، والرأي المذموم ليس هو موضع النزاع ـ كما هو ظاهر ـ.

أما نقضه لاستدلال الجمهور على حجية القياس بقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ ۝٢﴾ [الحشر: ٢] وتفسيره الاعتبار بالتعجب والاتعاظ فقط، فمعارض بالتفسير الذي أثر عن أهل اللغة. في ذلك روي عن ثعلب أنه قال: «الاعتبار أن يعقل الإنسان الشيء فيفعل مثله أو يفرع عليه مثله»(١)، كما أن سيدنا عبد الله بن عباس فسر الاعتبار بالقياس حين قال في دية الأصابع: اعتبروها بها»(٢).

أما نقضه لاستدلال الجمهور بقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ﴾ [المائدة: ٩٥] وحمله الآية على أنها نص في الموضوع لا قياس، فإن الآية نص فعلاً في إيجاب المثلية، ولكن تحقق المثلية في الأفراد يحتاج إلى ضرب من الاجتهاد والمقايسة، ومن هنا جاء استدلال الجمهور بها على حجية القياس.

أما مناقشته لحديث سيدنا عمر: «هششت إلى المرأة».. الحديث، واتخاذه دليلاً على نفي حجية القياس؛ لأن سيدنا عمر ظن أن القبلة تفطر الصائم قياساً على الجماع فنبهه النبي ﷺ إلى أن الأشياء المتماثلة لا تستوي أحكامها... إلخ، فإن هذه المناقشة يمكن الرد عليها:

بأن إلحاق سيدنا عمر للقبلة بالجماع دليل على حجية القياس؛ لأنه لو لم يكن معهوداً سائغاً لما فعله، وكون النبي ﷺ نبهه إلى خطأ ذلك ليس معناه أن الأشياء المتماثلة لا تستوي أحكامها وإنما معناه أن القياس في هذه الحالة وحدها غير سليم، كما أنه ﷺ أوضح لسيدنا عمر أن الصحيح هو إلحاق

---

(١) انظر: «كشف الأسرار» ٣/ ٩٩٦، و«أعلام الموقعين» ١/ ٢٤٦.
(٢) «الإحكام في أصول الأحكام»، للآمدي ٣/ ١١٣.

القبلة بالمضمضة فكما لا يترتب على المضمضة شيء كذلك لا يترتب على القبلة شيء، وهنا دليل الجمهور على حجية القياس.

أما مناقشته لحديث معاذ بالشك في سنده من زاوية أنه مروي عن قوم مجهولين من أصحاب معاذ فإن الرد على ذلك قد تكفل به ابن القيم ـ حين قال ـ وهو يعرض لهذا الحديث: «فهذا حديث وإن كان عن غير مسمين فهم أصحاب معاذ فلا يضره ذلك؛ لأنه يدل على شهرة الحديث، وأن الذي حدث به الحارث بن عمرو، عن جماعة من أصحاب معاذ لا واحد منهم، وهذا أبلغ في الشهرة من أن يكون عن واحد منهم ولو سمي كيف، وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذي لا يخفى، ولا يعرف في أصحابه متهم ولا كذاب، ولا مجروح بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم لا يشك أهل العلم بالنقل في ذلك كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث. وقد قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يديك به»[(١)].

يبقى ـ بعد ذلك ـ ما أثاره ابن حزم من أنه مخالف لظاهر القرآن، والإجابة على ذلك أن هذا الحديث ليس مخالفاً لظاهر القرآن حسب مسلك الجمهور ـ لأنهم كما أسلفنا ـ يفسرون عدم تفريط القرآن في شيء، وأنه حوى بيان كل شيء، أنه اشتمل على القواعد العامة، والأصول الأساسية، وترك الجزئيات لتندرج تحت هذه الكليات، فلا تعارض بين القرآن وحديث معاذ.

أما تفسيره للرأي بأنه غير القياس فتفسير يخالف المألوف الذي جرى عليه الصحابة والتابعون في أن الرأي هو القياس. وقد تنضم إليه أوجه الرأي الأخرى من مصلحة واستحسان ـ كما سنرى ذلك ـ عند دراستنا لمفهوم الرأي.

○ مناقشته لعمل الصحابة بالقياس:

أما مناقشته لعمل الصحابة بالقياس بأنهم لم يكونوا يجعلون ذلك

---

(١) «أعلام الموقعين»، لابن القيم ١/٢٤٣، وقد صحَّحه ابن العربي في «نواهي الدواهي»، انظر: «أحكام القرآن» ١/٤٥٣.

حكماً، وأنه كان منهم على وجه الأخبار فإن ذلك فعلاً كان مسلك الصحابة وهم يفتون بالرأي، ولعل مرجع ذلك إلى أن السُّنَّة كانت محفوظة في الصدور، وأنَّ الصحابة كانوا وهم يفتون بالرأي يخشون من أن يكون فيما أفتوا به اعتماداً على الرأي سُنَّة، لذلك كانوا يتورعون عن أن يجعلوا ما يقولونه حكماً ماضياً، وذلك لا يقدح في اجتهادهم بالرأي وأنه حكم لازم إذا لم يكن هناك نص.

○ مناقشته لرسالة سيدنا عمر إلى أبي موسى الأشعري:

أما مناقشته لرسالة سيدنا عمر إلى أبي موسى الأشعري بالشك في سندها عن طريق الطعن في راويها «عبد الملك بن معدان»، فإن ذلك مردود بأن عبد الملك هذا ليس ساقطاً وفي هذا يقول الشيخ أحمد محمد شاكر ـ وهو يعلق على كلام ابن حزم ـ «أما عبد الملك فهو متوسط ولم يضعفه أحد جداً إلا المؤلف، وأما أبوه فهو ثقة معروف ذكره ابن حبان في الثقات هذا من ناحية[١]، ومن ناحية أخرى فإن هذا الطعن يمكن أن يرد عليه بأن الرسالة رويت بأسانيد كثيرة، وبطلان أحد هذه الأسانيد لا يستلزم بطلان الأسانيد الأخرى، فقد رواها ابن القيم بسند مغاير للسند الذي رواها به ابن حزم[٢]، ورواها البيهقي في سننه بسند أيضاً[٣]، كما أن عدم أخذ الأئمة ببعض ما جاء في الرسالة لا يطعن في استدلالهم بها على حجية القياس والرأي؛ لأنه ربما تكون قد قامت لديهم ـ في المسائل التي خالفوها فيها سيدنا عمر ـ حجج أقوى من قول سيدنا عمر، فتركوا قوله إليها.

وأما معارضتها لما جاء في رسالته إلى شريح والذي يقول بشأنه: «وأما

---

(١) انظر: «الإحكام في أصول الأحكام»، لابن حزم ٧/١٤٦، هامش طبعة مطبعة السعادة.

(٢) رواه ابن القيم بسند إلى كثير بن هشام، عن جعفر بن برقان، عن معمر البصري، عن أبي العوام، انظر: «أعلام الموقعين» ١/٩٨.

(٣) رواها البيهقي بسند إلى أبي حامد بن بلال، عن يحيى بن الربيع، عن سفيان، عن إدريس الأودي، انظر: «سنن البيهقي» ١٠/ ١١٥، «كتاب آداب القاضي».

الرسالة التي تصح عن عمر فهي غير هذه وهي التي حدثنا بها عبد الله بن ربيع التميمي، ثنا محمد بن معاوية المرواني، حدثنا محمد بن شعيب، ثنا محمد بن بشار، ثنا أبو عامر العقدي، ثنا سفيان الثوري، عن أبي إسحاق الشيباني، عن شريح، أنه كتب إلى عمر يسأله فكتب إليه عمر أن اقض بما في كتاب الله تعالى، فإن لم يكن في كتاب الله فسُنَّة رسول الله ﷺ، فإن لم يكن في كتاب الله ولا سُنَّة رسوله ﷺ فاقضِ بما قضى الصالحون، فإن لم يكن في كتاب الله ولا سُنَّة رسول الله ﷺ ولم يقض به الصالحون، فإن شئت فتقدم، وإن شئت فتأخر، وما أرى التأخر إلا خيراً لك والسلام، وهذا ترك للحكم بالقياس جملة واختيار عمر لترك الحكم إذا لم يجد المرء تلك النازلة في كتاب ولا سُنَّة ولا إجماع فسقطت الرواية عن عمر في الأمر بالقياس».

هذه الحجة يمكن ردها بأن رسالته إلى شريح ليس المراد بما جاء فيها عدم القول بالرأي على الإطلاق ـ حتى يثبت التعارض بينها وبين رسالته إلى أبي موسى الأشعري ـ وإلا لكان هذا معارضاً ـ فوق معارضته برسالته إلى أبي موسى الأشعري باجتهادات سيدنا عمر الكثيرة بالرأي، وإنما المراد به أن يبطأ شريح في الحكم برأيه في المعضلة التي تظهر له إن لم يجد في ذلك نصاً من كتاب أو سُنَّة أو حكم لمن تقدم وليس في ذلك نفياً لأصل القول بالرأي.

○ إنكار الظاهرية للاستحسان وسد الذرائع:

وكما أنكر ابن حزم حجية القياس أنكر الاستحسان، وقال في ذلك: «ومن المحال أن يكون الحق فيما استحسنا دون برهان؛ لأنه لو كان كذلك لكان الله تعالى يكلفنا ما لا نطيق، ولبطلت الحقائق ولتضادت الدلائل، وتعارضت البراهين، ولكان يأمرنا بالاختلاف الذي نهانا عنه، وهذا محال؛ لأنه لا يجوز أصلاً أن يتفق استحسان العلماء كلهم على قول واحد، على اختلاف هممهم وطبائعهم وأغراضهم فطائفة طبعها الشدة، وطائفة طبعها اللين، وطائفة طبعها التصميم، وطائفة طبعها الاحتياط، ولا سبيل إلى الاتفاق على استحسان شيء واحد، مع اختلاف هذه الدواعي، والخواطر المهيجة

واختلافها واختلاف نتائجها وموجباتها، ونحن نجد الحنفيين قد استحسنوا ما استقبحه المالكيون، ونجد المالكيين قد استحسنوا قولاً قد استقبحه الحنفيون، فبطل أن يكون الحق في دين الله ﷻ مردوداً إلى استسحان بعض الناس، وإنما يكون هذا ـ وأعوذ بالله ـ لو كان الدين ناقصاً، فأما وهو تام لا مزيد فيه، مبين كله منصوص عليه، أو مجمع عليه، فلا معنى لمن استحسن شيئاً منه أو من غيره، والحق حق وإن استقبحه الناس، والباطل باطل وإن استحسنه الناس، فصح أن الاستحسان شهوة واتباع للهوى وضلال، وبالله تعالى نعوذ من الخذلان[1].

ومن هذا نرى أن ابن حزم ينكر الاستحسان مفسراً إياه بالاستحسان النفسي، معتمداً في ذلك على أن الشريعة لا تؤخذ بالاستحسان، وأن استحسان كل شخص يختلف عن الآخر، ضرورة اختلاف الفطر، وقد بنى على ذلك نقضه لأدلة القائلين بالاستحسان وهي قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾، وقال في ذلك: إن هذا الاحتجاج عليهم لا لهم؛ لأن الله تعالى لم يقل فيتبعون ما استحسنوا وإنما قال ﷻ: ﴿فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾، وأحسن الأقوال ما وافق القرآن وكلام رسول الله ﷺ، يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [النساء: ٥٩] ولم يقل تعالى: (فردوه إلى ما تستحسنون).

وإنكار ابن حزم للاستحسان على هذا الوجه مسلم غير أنه لا يرد على الاستحسان الذي يقول به الآخذون بالاستحسان المكثرون من الأخذ به، وهم الحنفية والمالكية، إذ الاستحسان عندهم هو العدول عن موجب القياس إلى دليل آخر كان هذا الدليل نصاً، أو إجماعاً، أو عرفاً، أو مصلحة، أو قياساً أقوى.

وكما أنكر ابن حزم القياس والاستحسان من وجوه الرأي أنكر سد الذرائع وقال في ذلك: «ذهب قوم إلى تحريم أشياء من طريق الاحتياط،

---

(١) «الإحكام في أصول الأحكام» ٦/ ٧٤٥.

وخوف أن يتذرع منها إلى الحرام البحت، واحتجوا في ذلك بما روي عن النعمان بن بشير قال: سمع رسول الله ﷺ يقول: **«إن الحلال بيِّن، وإن الحرام بيِّن وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي يرعى الحمى يوشك أن يرتع فيه، وإن لكل ملك حمى وإن حمى الله محارمه»**[١]. وبعد أن يورد روايات متعددة للحديث يلحق ذلك بقوله: (فهذا حض منه عليه الصلاة والسلام على الورع، ونص جلي على أن ما حول الحمى ليس من الحمى، وأن تلك المشتبهات ليست بيقين من الحرام، وإذا لم تكن مما فصل من الحرام فهي على حكم الحلال بقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١١٩] فما لم يفصل فهو حلال بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، وبقوله ﷺ: **«أعظم الناس جرماً في الإسلام من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته»**[٢].

فابن حزم ـ وهو يعبر عن رأي الظاهرية ـ يقول بعدم الأخذ بسد الذرائع، ويرى أن كل أمر مشتبه فيه يكون حلالاً، وأن النهي الوارد في الحديث المقصود منه الورع، إلا إذا كان الفعل ليس مشكوكاً فيه، وإنما تيقن أداؤه إلى الحرام فهذا ممنوع؛ وذلك نحو ماءين كل واحد منهما مشكوك في طهارته متيقن نجاسة أحدهما بغير عينه، فإذا توضأ بهما جميعاً كنا موقنين بأنه إذا صلى صلى وهو حامل نجاسة فهذا لا يجوز، وكذلك القول في تبين أحدهما نجس بيقين لا يعرف بعينه[٣].

ويشتد ابن حزم في عدم القول بسد الذرائع فيرى أن كل من حكم بتهمة أو باحتياط لم يستيقن أمره أو بشيء، خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد ـ فقد حكم بالظن ـ وإذا حكم بالظن فقد حكم بالكذب والباطل، وهذا لا يحل وهو

---

(١) الحديث رواه البخاري، انظر: «البخاري مع عمدة القاري» ١١/ ١٦٥ (وفي البخاري وبينهما أمور مشتبهات».
(٢) «الإحكام في أصول الأحكام» ٦/ ٧٤٦.
(٣) المرجع السابق ٦/ ٧٤.

حكم بالهوى، وتجنب للحق، نعوذ بالله من كل مذهب أدى إلى هذا مع أن هذا المذهب في ذاته متخاذل متفاسد متناقض؛ لأنه ليس أحد أولى بالتهمة من أحد، وإذا حرم شيئاً حلالاً خوف تذرع إلى حرام فليخص الرجال خوف أن يزنوا، وليقتل الناس خوف أن يكفروا، وليقطع الأعناب خوف أن يعمل منها الخمر وبالجملة فهذا المذهب أفسد مذهب في الأرض؛ لأنه يؤدي إلى إبطال الحقائق كلها»[1].

وواضح من استدلال ابن حزم على منع القول بسد الذرائع أنه يجري على فلسفة مذهبه في التعلق بظاهر النصوص، ولذلك فهو يرى أن كل ما لم ينص على تحريمه يبقى على الإباحة الأصلية الثابتة بالنص، وفي ذلك يختلف نظر ابن حزم عن نظر القائلين بسد الذرائع فإن القائلين بحجيتها جعلوا غلبة الظن في الأداء إلى الحرام سبباً في التحريم، واستدلوا على ذلك بنصوص كثيرة تعطي الوسيلة حكم المقصد الذي تفضي إليه، أما ما ذكره من خصاء الرجال خوف أن يزنوا، وقتل الناس خوف الكفر، وقطع الأعناب خشية اتخاذ الخمر منها لو فتح القول بسد الذرائع ـ حسب تصويره ـ فإنه مردود بأن القائلين بسد الذرائع استثنوا ذلك اعتماداً على أن المصلحة فيه متوهمة الوقوع، وأن في منعه نفسه مفسدة تفوق المصلحة المترتبة على عدم منعه[2].

○ الشيعة والرأي:

ومن الفِرَق التي أنكرت الرأي ولم تأخذ به دليلاً من الأدلة التي يصح الاستناد إليها في استنباط الأحكام الشرعية «الشيعة» وتطلق كتب الأصول في نسبة ذلك إليهم فلا تفرق بين الزيدية والإمامية[3]، على أن المأثور عنهم إنكار الأخذ بالرأي والقياس هم الإمامية فقط[4].

---

(١) «الإحكام» ٦/ ٤٤٩.

(٢) انظر: فصل سد الذرائع من هذا الكتاب.

(٣) انظر: «المستصفى»، للغزالي ٢/ ٢٣٤.

(٤) انظر: «نبراس العقول»، للشيخ عيسى منون ص٦٠، والإمام زيد للشيخ محمد =

وتجنب الشيعة الإمامية للرأي ظهر في الكوفة في القرن الثاني الهجري حين استحر الصراع حول الرأي، ولم يصاحب ظهور الفقه الشيعي في الفترة التي سبقت ذلك، وفي هذا يقول مؤرخ من مؤرخيهم[1] ـ وهو يتحدث عن تاريخ الفقه الشيعي في المدينة في الفترة الأولى ـ: والشيء الذي نحب أن نشير إليه أن ملامح المدرسة الفقهية في هذه الفترة في المدينة المنورة كانت أولية إلى حد ما، ولم تتبلور المسائل الخلافية في الفقه بين «الشيعة والسُّنَّة»، كما تبلورت بعد في الكوفة على يد تلامذة الإمام الصادق عليه السلام، «فالاختلاف في القياس، والاستحسان، والرأي، والاجتهاد، ومسائل الصلاة، والوضوء، والحج الخلافية لم تظهر واضحة في هذه الفترة، وفي هذه المدرسة بالذات وإن كانت المدينة منطلق الفقه الشيعي، والمركز الأول للبحث الفقهي عند الشيعة، وعنها انتقلت المدرسة إلى الكوفة وتبلورت المفاهيم، واتضحت نقاط الالتقاء والاختلاف بين المذاهب الفقهية الإسلامية»[2].

ومما يدل أكثر على أن رفضهم للرأي تبلور في الفترة التي ظهر فيها الاختلاف حول الرأي في القرن الثاني الهجري قول هذا المؤرخ نفسه في موضع آخر «والقياس والاستحسان مهما قيل فيهما معرضان للانحراف والزلل، فوقف الإمام الصادق عليه السلام حين رأى شيوع الأخذ بالرأي والقياس موقف المعارض منهما، ودعى أصحابه إلى عدم الأخذ بهما، وعارض المذاهب الفقهية التي كنت تأخذ بالقياس أشد المعارضة»[3].

وقد أثر عن الإمام جعفر الصادق[4] في معارضته للقياس قوله للإمام

= أبو زهرة ص٤٢٢، ٤٢٣.

(١) المؤرخ هو: محمد مهدي الآصفي، الذي كتب ذلك في تقديمه الكتاب «اللمعة الدمشقية»، للعاملي.

(٢) مقدمة «اللمعة الدمشقية»، للعاملي ص٣٠.

(٣) المرجع السابق ص٣٨.

(٤) أبو عبد الله جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب، الملقب بالصادق، كان من جلة التابعين، أخذ عنه العلم جماعة منهم =

أبي حنيفة: «اتق الله ولا تقس، فإنَّا نقف غداً بين يدي الله فنقول: قال الله، وقال رسوله: وتقول أنت وأصحابك سمعنا ورأينا»[1] ويروي عنه أصحابه في نفوره من القياس وكراهيته له قصة شبيهة بالقصة التي حدثت بين سعيد بن المسيب وربيعة. فقد روي عن أبان بن تغلب[2]، أنه قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل قطع أصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟

قال: عشرة من الإبل.

قلت: قطع أصبعين.

قال: عشرون.

قلت: قطع ثلاثاً.

قال: ثلاثون.

قلت: قطع أربعاً.

قال: عشرون.

قلت: سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون فيها ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون فيها عشرون؟!! إن هذا كلام كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول: إن الذي جاء به شيطان، فقال عليه السلام: «مهلاً يا أبان لعلك أخذتني بالقياس، والسُّنَّة إذا قيست محق الدين هذا حكم رسول ﷺ أن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت المرأة إلى النصف»[3].

= الإمامان أبو حنيفة، ومالك، وهو سادس الأئمة الإثنى عشر عند الإمامية، عرف بالجرأة والصراحة في قول الحق. توفي سنة (١٤٨هـ)، انظر في ترجمته: «حلية الأولياء» لأبي نعيم الأصفهاني ٣/ ١٩٢، و«وفيات الأعيان» ١/ ١٠٥، و«الأعلام»، للزركلي ٢/ ١٢١.

(١) انظر: «الإحكام»، لابن حزم ٧/ ١٠٧٥، وأبو حنيفة للشيخ محمد أبو زهرة ص٦٩.

(٢) هو: أبو سعيد أبان بن تغلب بن رباح البكري، القارئ، اللغوي، كان واحداً من غلاة الشيعة في الكوفة في عصره، له كتب منها: «غريب القرآن»، و«القراءات» و«صفين»، و«الفضائل»، و«معاني القرآن»، توفي سنة (١٤١هـ)، انظر في ترجمته: «الأعلام»، للزركلي ١/ ٢٠.

(٣) «اللمعة الدمشقية» ص٣٨.

وينقل الشيعة عن أئمتهم ـ فيما عدا ذلك ـ قولهم في إنكار الرأي: «أن دين الله لا يصاب بالعقول»[1] وأنهم كانوا يشنون حرباً شعواء لا هوادة فيها على أهل الرأي وقياسهم ما وجدوا في الكلام متسعاً.

والكاتبون في أصول الفقه الشيعي ـ بعد اتفاقهم على مبدأ الأخذ بالرأي ـ يختلفون في القياس، وهو أبرز وجه من وجوه الرأي هل يرد مطلقاً أو يرد منه القياس المستنبط العلة فقط دون المنصوص على عليته؟ وفي ذلك نجد أن «العاملي»[2] في «الفصول المهمة في أصول الأئمة» يطلق فلا يفرق بين القياس المنصوص العلة أو القياس الذي علته مستنبطه، حتى القياس الأولوي يذهب إلى عدم جوازه حيث يقول: «باب عدم جواز العمل بشيء من أنواع القياس في نفس الأحكام الشرعية حتى قياس الأولوية»[3]، بينما يحكي غيره خلافاً حول القياس المنصوص العلة فينسب إلى فريق من الشيعة جواز استعماله مع إطباق الجميع على عدم جواز القياس المستنبط العلة وفي ذلك يقول الشيخ محمد الكاظم: «وقد أطبق أصحابنا على منع العمل بالمستنبطة إلا من شذ وحكى فيه إجماعهم غير واحد منهم، وتواتر الأخبار بإنكاره عن أهل البيت عليهم السلام وبالجملة فمنعه يعد من ضروريات المذهب، وأما المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم، وظاهر المرتضى المنع منه أيضاً، وقال المحقق: إنه إذا نص على العلة بها خلاف بينهم، وظاهر المرتضى المنع منه أيضاً، وقال المحقق: أنه إذا نص على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار الشارع ما عدا تلك العلة جاز تعدية الحكم، وكان ذلك برهاناً، وقال العلامة: الحق عندي أن العلة إذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان

---

(١) انظر: «أصول الفقه»، للشيخ محمد رضا المظفر ص٨١، طبعة مطابع دار النعمان بالنجف.

(٢) هو: محمد بن الحسن بن علي العاملي، الملقب بالحر فقيه من فقهاء الشيعة الأمامية، ولد سنة (١٠٣٣هـ) بسوريا، وانتقل منها إلى خراسان، فتوفي بها (١١٠٤هـ)، انظر في ترجمته: «الأعلام»، للزركلي ٦/ ٣٢١، ٣٢٢.

(٣) «الفصول المهمة في أصول الأئمة» ص٢٠٤.

حجة. واحتج لذلك بأن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية، والشرع كاشف عنها، فإذا نص على العلية عرفنا أنها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فأين وجدت وجد المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بأن قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل أن تكون العلة هي الإسكار، وأن تكون علة إسكار الخمر بحيث يكون قيد الإضافة إلى الخمر معتبراً في العلة، وإذا احتمل الأمران لم يجز القياس[1].

○ دليل الشيعة على عدم جواز العمل بالرأي:

يستدل الشيعة على عدم جواز العمل بالرأي بآثار يسندونها إلى أئمتهم ويروون في ذلك عن سيدنا علي رضي الله عنه أنه خطب يوماً فقال: «يا أَيُّهَا الناس إنما بدء وقوع الفتن أهواء تتبع، وأحكام تبتدع، يخالف بها كتاب الله، يتولى فيها رجال رجالاً، فلو أن الباطل خلص لم يخف على ذي الحجى، ولو أن الحق خلص لم يكن فيه اختلاف، ولكن يؤخذ من هذا ضغث، ومن هذا ضغث فيمزجان فيجيئان معاً، فهناك استحوذ الشيطان على أوليائه، ونجا الذين سبقت لهم من الله الحسنى»[2] وروي عن يونس بن عبد الرحمٰن، قال: قلت لأبي الحسن الأول بما أوحد الله، فقال: «يا يونس لا تكون مبتدعاً من نظر برأيه هلك ومن ترك أهل بيت نبيه ضلّ، ومن ترك كتاب الله وقول نبيه كفر»[3]، وروي عن أبي جعفر أنه قال: لو أنا حدثنا برأينا لضللنا كما ضلّ من كان قبلكم ولكنا حدثنا ببينة من ربنا بينها لنهيه ﷺ فبينها لنا»[4]، وروي عن جعفر الصادق أنه قال: «إن أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تزدهم المقاييس من الحق إلا بعداً وإن دين الله لا يصاب بالمقاييس»[5].

---

(١) «معالم الدين في قواعد علم الأصول»، للشيخ محمد الكاظم ص٢٢٣، ٢٢٤، طبعة حجر بمكتبة جامعة القاهرة.

(٢) «الفصول المهمة» ص٢٠٤.

(٣) المرجع السابق ص٢٠٤.

(٤) المرجع السابق ص٢٠٤.

(٥) المرجع السابق ص٢٠٤.

ويستند الشيعة الإمامية في رفضهم للرأي إلى الأدلة السابقة، وإلى أن الحكومة في المسائل الدينية للأوصياء يعهد بها كل واحد منهم للآخر إلى أن يتم نشرها، فليس ثمة ضرورة للاجتهاد بالرأي؛ لأن الأوصياء يتولون ذلك ويقومون به وفي ذلك يقول صاحب أصل الشيعة وأصولها: «يعتقد الإمامية أن لله بحسب الشريعة الإسلامية في كل واقعة حكماً حتى أرش الخدش، وما من عمل من أعمال المكلفين من حركة أو سكون إلا ولله فيه حكم من الأحكام الخمسة، الوجوب والحرمة، والندب والكراهة والإباحة. وما من معاملة على مال أو عقد نكاح ونحوهما إلا وللشرع فيه حكم صحة أو فساد، وقد أودع الله سبحانه جميع تلك الأحكام عند نبيه خاتم الأنبياء وعرفها النبي بالوحي من الله أو الإلهام ثم أنه سلام الله عليه، حسب وقوع الحوادث، أو حديث الابتلاء، وتجدد الآثار والأطوار، بيَّن كثيراً منها للناس، وبالأخص لأصحابه الحافين به الطائفين كل يوم بعرش حضوره ليكونوا هم المبلغين لسائر المسلمين في الآفاق ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ وبقيت أحكام كثيرة لم تحصل الدواعي والبواعث لبيانها، إما لعدم الابتلاء بها في عصر النبوة، أو لعدم اقتضاء المصلحة لنشرها، والحاصل أن حكمة التشريع اقتضت بيان جملة من الأحكام وكتمان جملة، ولكنه سلام الله عليه أودعها عند أوصيائه كل وصي يعهد به إلى الآخر ليتم نشره في الوقت المناسب له حسب الحكمة من عام مخصص، أو مطلق مقيد، أو مجمل مبين إلى أمثال ذلك، فقد يذكر النبي عاماً، ويذكر مخصصه بعد برهة من حياته، وقد لا يذكره أصلاً بل يودعه عند وصيه إلى وقته»[(١)].

على أن طائفة منهم وإن أنكرت الرأي بمعناه المصطلح عليه أصولاً من قياس ومصلحة واستحسان ـ قد فتحت المجال أمام العقل عند عدم النص ليحكم بما رآه حسناً ويترك ما يراه قبيحاً، وتحكيم العقل عند هذه الطائفة يكون في التكاليف الشرعية بعد ورود السمع لا أن العقل عندها حاكم قبل

(١) أصل الشيعة وأصولها، محمد الحسين آل كاشف الغطاء ص١١٨، ١١٩، الطبعة التاسعة.

ورود الشرع، وبذلك يختلف نظرهم عن نظر المعتزلة الذين يذهبون إلى أن العقل يشرع ويبين المطلوب ولو لم يسبقه تنبيه الشرع إلى ذلك، كما أن للاستصحاب في فقههم موضع كبير[(١)].

○ خلاصة آراء الذين نازعوا في حجية الرأي:

هذا هو خلاف الذين نازعوا في حجية الرأي، ومن خلال عرضنا لآرائهم وما يحيط بها نستطيع أن نخلص إلى ما يأتي:

١ ـ أن الظاهرية قد أنكروا وقوع الرأي شرعاً ولذلك كانت الأدلة التي اعتمدوا عليها في نفي وقوعه أدلة شرعية لا أدلة عقلية، وأن الباعث لهم لهذا الإنكار هو نزعتهم التي تقف عند ظاهر النصوص لا تتعداها وأنهم ـ نتيجة لسدهم لباب الرأي توسعوا في مبدأ الاستصحاب لمعالجة ما يجد من الحوادث ويستوجب حكماً، وقد تنبه لهذا المعنى ابن القيم، فقال: «فنفاة القياس لما سدوا على أنفسهم باب التمثيل والتعليل واعتبار الحكم والمصالح، وهو من الميزان والقسط الذي أنزله الله احتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب فحملوهما فوق الحاجة، ووسعوهما أكثر مما يسعانه، فحيث فهموا من النص حكماً أثبتوه، ولم يبالوا بما وراءه وحيث لم يفهموه منه نفوه، وحملوا الاستصحاب وأحسنوا في اعتنائهم بالنصوص ونصرها، والمحافظة عليها وعدم تقديم غيرها عليها من رأي أو قياس أو تقليد»[(٢)].

وقد أدى تمسك الظاهرية المطلق بالنصوص، وأن كل ما لم يرد فيه نص يبقى على الإباحة الأصلية، وعدم نظرهم إلى أن الشريعة معقولة المعنى، وأن أحكامها مبنية على علل، إلى أمور غريبة، فابن حزم يفتي: بأن سؤر الخنزير طاهر بينما يوجب غسل الإناء الذي ولغ فيه الكلب سبعاً إحداهن بالتراب، ويرى أن بول الإنسان ينجس الماء، وأن بول الحيوان ولو كان كلباً

---

(١) «الإمام الصادق»، للشيخ محمد أبو زهرة ص٤٨٣.

(٢) «أعلام الموقعين»، لابن القيم ٢/ ٢٦، وانظر: «الإحكام في أصول الأحكام»، لابن حزم ٧/ ٨٧٠، و«ملخص إبطال القياس والرأي» ص٤٥.

أو خنزيراً طاهر لا ينجس به، وكل ذلك مرده إلى وقوفهم عند الظاهر الذي جاء به النص، وترك ما لم يرد فيه نص على الإباحة ولو كان أولى بالتحريم من الحكم الذي ورد فيه النص[1].

٢ ـ أن الشيعة الإمامية فقط من الشيعة هم الذين ينكرون حجية الرأي، وأن أدلتهم على إنكاره أدلة شرعية مروية عن أئمتهم لا أدلة عقلية، ولهذا يستبعد الناظر أن يكون إنكارهم له إنكاراً عقلياً ـ كما درج الأصوليون على تصوير خلافهم فيه ـ وفي أقوال الكاتبين المتأخرين منهم إشارة إلى ذلك.
يقول الشيخ محمد تقي الدين الحكيم: «والشيء الذي لم أجده من هذه النسب في حدود تتبعي ـ هو نسبة الإحالة العقلية ـ بقول مطلق إلى الشيعة، وربما وجدوه في بعض كتب أصول الشيعة كرأي لصاحب الكتاب فاعتبره رأي مذهب بأجمعه، ومن الأخطاء التي تكررت على ألسنة كثير من الباحثين هو نسبة رأي إلى مجموع الشيعة لمجرد عثورهم على ذهاب مجتهد من مجتهديهم إليه، ناسين أن الشيعة قد فتحوا على أنفسهم أبواب الاجتهاد فأصبح كل مجتهد له رأيه الخاص، ولا يتحمل الآخرون تبعته، نعم ما كان من ضروريات مذهبهم، فإن الجميع يؤمنون به، والشيء الذي لا أشك فيه، هو أن المنع من العمل بقسم من أقسام القياس يعد من ضروريات مذهبهم، لتواتر أخبار أهل البيت في الردع عن العمل به مع إفادته للظن على تقدير تمامية دليل الانسداد المقتضية للعمل بمطلق الظن، وسيأتي أنها غير تامة، فلو كانوا يؤمنون بالإحالة العقلية في العمل به لما احتاجوا إلى ذلك التوجيه»[2].

٣ ـ أن النظام وحده هو الذي بنى مذهبه على الإحالة العقلية للرأي، وأن مذهبه في ذلك لم يتابعه فيه كثير من المعتزلة يقول القاضي عبد الجبار[3]:

---

(١) انظر: «ابن حزم»، للشيخ محمد أبو زهرة ص٣٩٣.

(٢) «أصول الفقه المقارن» محمد تقي الدين الحكيم ص٣٢٢.

(٣) هو: قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد بن أحمد بن عبد الجبار، فقيه أصولي كان شيخ المعتزلة في عصره، ولي قضاء السري، ومات فيها سنة (٤١٥هـ)، انظر: «الأعلام»، للزركلي ٤/ ٤٧.

«المعتمد في ذلك ما ذكره شيوخنا من إجماع الصحابة على الاجتهاد والقياس»[1] ويقول: «فأما ما سلكه النظام من الطعن على القوم، ومع تخليطه في كلامه إذا تكلم في باب اجتهادهم وقياسهم، فقد دلنا على أن الإجماع حجة»[2].

٤ ـ أن جلّ هؤلاء المخالفين كان خلافهم حول الرأي، ومبالغتهم في رفضه في القرن الثاني والثالث الهجريين، وذلك أمر طبيعي فإن القياس في هذين القرنين، وخاصة في القرن الثالث قد نشط نشاطاً كبيراً في الفقه كما نشط في غيره من الفنون، وقد أدى نشاطه، وإغراق طائفة من الفقهاء فيه إلى أن يبرز إلى الميدان أهل الظاهر مفرطين في التعلق بظاهر النصوص، وإغفال ما عداها «وتشددوا في ذلك حتى كادوا يجورون بشدة تمسكهم بالمنطوق الحرفي الضيق على مفهوم اللغة نفسها»[3] وفي هذا القرن أيضاً نظم الشيعة هجومهم على الرأي ـ الذي كان ذا جذور قديمة ـ وقابلوا بذلك القياسيين، وكثر اعتمادهم على مرويات أئمتهم، وجعلوا اجتهادهم في موضع المنصوص عليه، وقد كان في وجود أئمتهم أولئك، غناء لهم عن كل اجتهاد؛ لأنهم خلفوا ثروة كبيرة من الفتاوى وأحكام المسائل، وقد توفي آخر إمام من أئمتهم الظاهرين بسامراء سنة (٢٦٠هـ).

وبعد...

فإن هذه الصورة التي رسمناها للرأي من حيث حجيته، وأوجهه، وضوابطه، وموقف بعض النزعات الفقهية منه، تكشف عن وجه الرأي بعد أن وضعت أصوله وقعدت قواعده، وضبطت أدلته في العصور المتأخرة، التي انتشرت فيها البحوث العلمية، واتجه العلماء فيها إلى تقنين العلوم والمعارف، وابتداع صيغ جديدة تسع ما أثر عن سلفهم، وتغدو منهجاً دائماً للاستنباط،

---

(١) «المغني»، للقاضي عبد الجبار ١٧/٢٩٢، طبعة وزارة الثقافة والإرشاد.

(٢) المرجع السابق ١٧/٢٩٨.

(٣) «مقدمة ملخص إبطال القياس والرأي»، لابن حزم، بقلم: سعيد الأفغاني ص٤، ٥، ٦.

ولا يعني هذا أن الرأي بأنواعه المختلفة لم يكن موجوداً في عصر الصحابة بل كان الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ يجتهدون بآرائهم فيما لا نص فيه، وكانت لهم مناهجهم في هذا الاجتهاد، وطرقهم في هذا الاستنباط، ثم أعقب الصحابة التابعون في تولي الفتيا وفي عهدهم اتسع مجال الاستنباط أكثر من ذي قبل، لكثرة النوازل، ووفرة الحوادث، وكان منهج التابعين فيما يعرض لهم مختلفاً باختلاف أمصارهم وبيئاتهم، ذلك أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ قد تفرقوا في البلدان، وأخذ عن كل قبيل منهم تابعوا بلده، فكان هذا بداية لظهور المدارس الفقهية، وتميز فقه كل مصر عن الآخر.

ومن أشهر المدارس الفقهية: «مدرسة العراق». و«مدرسة الحجاز» أو بإطلاق آخر: «مدرسة الكوفة»، و«مدرسة المدينة». وكان الاختلاف بين هاتين المدرستين اختلافاً كبيراً، لاختلاف مصدر تلقي فقه كل منهما من الصحابة، ولاختلاف طبيعة إقليميهما، واختلاف الحوادث في كل منهما قلة وكثرة، ومبلغ ما عند كليهما من الأحاديث والآثار، واختلاف طرق موازين قبول الأحاديث وردِّها عند كل منهما.

وقد نتج عن هذا الاختلاف الكبير بينهما اختلاف كبير في الأصول والفروع الفقهية المأثورة عن كل منهما. ومن أبرز صور الاختلاف بينهما الأخذ بالرأي والحديث. فقد اشتهرت المدرسة الأولى منهما «مدرسة العراق» بفقه الرأي حتى أطلق على أربابها من العراقيين في عصر متأخر «أهل الرأي» كما اشتهرت المدرسة الثانية «مدرسة الحجاز» بالتمسك بالأثر حتى أطلق على أربابها «أهل الحديث».

وقد أدى هذا الإطلاق إلى أن يلتبس الأمر على كثير من المؤرخين للفقه الإسلامي فيصورون مدرسة الحجاز في صورة المدرسة الجامدة التي تقف عند ظاهر النصوص، وتحجم عن البحث عن عللها ومعانيها، ولا تسلك طريق الأخذ بالرأي، ومدرسة العراق في صورة المدرسة التي خلعت الربقة وفتحت المجال أمام الرأي متعدية به حرمة النص وحدوده. ويعتدل آخرون فيقسمون المدارس الفقهية إلى مدرسة أهل الحديث. ومدرسة أهل الرأي والمعتدلين،

ويعدون في المعتدلين الإمام مالك بن أنس وهو رأس مدرسة الحجاز!!!، ويبالغ آخرون فيسلكون الإمام مالك في عداد أهل الرأي، وهكذا يضطرب التحديد ويختلف تبعاً لعدم تحديد الاختلاف الأساسي حول الرأي في المدرستين.

والحقيقة في ذلك أن أهل العراق ـ وإن اشتهروا بالرأي ـ فإن فقههم لا يقوم على الرأي وحده؛ لأن الرجوع إلى النصوص فيما فيه نص أمر مقرر لازم بإجماع علماء المسلمين. كما أن أهل الحجاز وإن اشتهروا بالحديث ـ فإنهم لا يقفون جامدين أمام النصوص لا يتفهمون عللها وغاياتها، ولا يدركون مقصد الشارع منها هذا مع كثرة النوازل التي تعرض لهم، وتحتم عليهم استعمال الرأي فيما لا نص فيه، وإقرار الشريعة لمبدأ الأخذ بالرأي.

فليس الاختلاف بين العراقيين والحجازيين في الأخذ بالرأي ـ في المبدأ ـ وعدم الأخذ به، ولعلهم هنا يتفقون جميعاً ويقابلهم الظاهرية الذين أسلفنا منهجهم في عدم الأخذ بالرأي، وإنما اختلافهم في أمر آخر وهو الحديث كثر عند فريق فأكثر من الأخذ به وأقل من الرأي، وقل عند فريق آخر فأكثر من الأخذ بالرأي مع إقرار الكل بالأخذ بالرأي والحديث.

وقد أدرك هذا المعنى بعض المؤرخين المعاصرين فنبهوا إليه يقول الحجوي ـ بعد أن تحدث عن منهج كل من أهل العراق والحجاز ـ «على أن التحقيق الذي لا شك فيه أنه ما من إمام منهم إلا وقد قال بالرأي. وما من إمام منهم إلا وقد تبع الأثر إلا أن الخلاف ـ وإن كان ظاهره في المبدأ لكن في التحقيق ـ إنما هو في بعض الجزئيات يثبت فيها الأثر عند الحجازيين دون العراقين فيأخذ به الأولون، ويتركه الآخرون، لعدم اطلاعهم عليه، أو وجود قادح عندهم»[1].

ويقول الشيخ عبد الوهاب خلاف ـ بعد أن بيَّن انقسام الفقهاء إلى أهل رأي وحديث ـ: «وليس معنى هذا الافتراق أن فقهاء العراق لا يصدرون في

---

(١) «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي» الربع الثاني ص٩٥.

تشريعهم عن الحديث، فقد قدمنا صريح أقوالهم في الأخذ بالسُّنَّة إذا وجدت، وأن فقهاء الحجاز لا يجتهدون بالرأي، فقد قدمنا أن الاجتهاد بالرأي إذا لم يوجد نص لجأ إليه الصحابة وتابعوهم، ومن بعدهم في الحجاز وغيره، وأسوتهم في هذا رسول الله ﷺ الذي اجتهد وأقر من اجتهد بحضرته من صحابته، فالسُّنَّة مصدر تشريعي لهم جميعاً والاجتهاد بالرأي عند عدم النص مصدر تشريعي لهم جميعاً. وإنما معنى هذا الانقسام وسر هذه التسمية أن فقهاء العراق أحاطت بهم في بلادهم عوامل كثيرة أبانت لهم وجوهاً من النظر متعددة، وجعلتهم يؤمنون بأن أحكام الشريعة معللة بمصالح الناس، ومعقولة المعنى، وليست تعبدية وكلها ترمي إلى دفع الضرر عن العباد، ورفع الحرج عنهم وتحقيق مصالحهم، ومصدرها الأول وهو الله ﷻ.

فإذا كان مصدرها واحداً ووجهتها واحدة فلا بد أن تكون متسقة، وتربطها علل جامعة ولا يمكن أن يكون فيها تباين أو تناقض. وعلى رجال التشريع أن يهتدوا في تشريعهم بهذا الضياء، فعلى نوره يفهمون النصوص، وعلى نوره يوازنون بين المختلف منها، وعلى نوره يستنبطون فيما لا نص فيه، ولو أدى سيرهم في هذا الضياء إلى فهم نص على غير ظاهره أو ترجيح أثر على أثر أقوى منه رواية حسب الظاهر. فهم من أجل هذا أول ما تتجه إليه عناية المجتهد منهم عند فهم النص هو تفهم المعنى المعقول الذي شرع من أجله الحكم. وأما فقهاء الحجاز فلم تحط بهم تلك العوامل التي أحاطت بفقهاء العراق ولم يوجد لديهم ما يوجههم هذا الاتجاه. فأول ما تتجه إليه عناية المجتهد منهم عند فهم النص وهو تفهم ما تدل عليه العبارة ـ حسب ظاهرها ـ ولا ينظرون إلى اتساق الأحكام، ولا إلى ما يترتب على فهم النصوص بظاهرها من نتائج لا يفهمها العقل، فهم يخضعون عقولهم لظاهر النص ويتهمونها إذا لم تتبين وجهته»[١].

---

(١) مجلة القانون سنة (١٩٣٧م) بحث عن السلطات الثلاث في الإسلام للشيخ عبد الوهاب خلاف ص٥٨٢، ٥٨٣.

ويقول في موضع آخر: «ونظرة في كتاب الفقه التي تتعرض لخلاف المذاهب، وأدلة المختلفين تدل على هذين الاتجاهين، وتوضح بجلاء أن أهل الرأي من الأئمة المجتهدين لا يتركون النص إذا وجدوه، ولكنهم يفهمونه على وجه يتفق وعلل الشريعة وأصولها العامة، ولو كان فهمهم ضرباً من التأويل، وإن أهل الحديث لا يهملون الرأي والنظر ولكنهم إذا وجدوا النص لم يجعلوا معه للرأي مجالاً بل يفهمونه على ما يدل عليه ظاهره، ولو أدى فهمهم إلى ما لا ترتضيه بعض العقول، ولكل من هاتين النزعتين وجهه من النظر، وفي خطة الحجازيين احتفاظ بالنصوص وسد الذريعة إلى العبث بها؛ لأن باب التأويل كثيراً ما أدى إلى التعسف والبعد عن مواضع النصوص ومقاصدها، وفي خطة العراقيين متسع لتحقيق مصالح الناس، وتقبل النصوص لما يجد من الحوادث، والتوفيق بين ما يراد من النص وما يقتضيه العقل. والتشريع الإسلامي استفاد من الخطتين، وكان لكل منهما فيه أثره الحسن»[1]. ثم يتبع قوله ذلك بالتنبيه على الخطأ الذي وقع فيه بعض المؤرخين فيقول: «أما الذين يأخذون بظاهر التسمية، ويرمون العراقيين بأنهم أهل الرأي والقول بالهوى والإعراض عن النصوص، فهؤلاء قوم لا يعقلون، وهم مثل إخوانهم الذين يرمون أهل الحديث بقصر النظر والفكر، والحق أن كلّاً من العراقيين والحجازيين خدموا التشريع الإسلامي بخطتين منتجتين»، وقد قال محمد بن الحسن[2] صاحب أبي حنيفة: «لا يستقيم الحديث إلا بالرأي ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث»[3].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) هو: الإمام محمد بن الحسن الشيباني صاحب الإمام أبي حنيفة أدرك أبا حنيفة وهو حدث فأخذ عنه إلا أنه لم يتم أخذه عنه لوفاة الإمام أبي حنيفة فأكمل دراسته على أبي يوسف، ثم رحل إلى المدينة وأخذ عن مالك، وروى موطأه، واتصل أيضاً بالإمام الشافعي وناظره كثيراً. توفي ببغداد سنة (١٨٩هـ)، انظر في ترجمته: «الفكر السامي» ٢/ ٢٠٩، ٢١٠.

(٣) انظر: ص٥٩١ من مجلة القانون والاقتصاد سنة (١٩٣٧م) بحث للشيخ عبد الوهاب خلاف عن السلطات الثلاث في الإسلام، وانظر في معنى ما قاله الشيخ عبد الوهاب =

وعلى هذا نعود مرة أخرى فنقرر أن الاختلاف بين المدرستين في الرأي والحديث ليس اختلافاً كلياً أو اختلافاً في المبدأ ـ كما يصوره بعض المؤرخين بتوسعهم في الاطلاق ـ وإنما هو اختلاف في درجة ومدى استعمال كل منهما للرأي والحديث ففي فقه أهل العراق حديث، كما أن في فقه أهل

= خلاف المقدمة التي كتبها الشيخ محمد زاهر الكوثري عن «فقه العراق» في صدر «نصب الراية» في تخريج أحاديث الهداية للإمام الزيلعي ١/ ٢٠، و«أسباب اختلاف الفقهاء»، للشيخ على الخفيف حيث يقول بعد أن تحدث عن أهل الحجاز وأهل العراق، ولسنا نعني بهذا أن فقهاء الحجاز قد أهملوا الرأي واستغنوا عن القياس، ولا أن فقهاء العراق استغنوا عن الآثار بل كان الجميع يؤمنون بأن الكتاب والسُّنَّة كلاهما أصل التشريع الإسلامي، وغاية الأمر أن الفارق بينهم هو أن أهل العراق كانوا أكثر استعمالاً للقياس من أهل الحجاز، وأن أهل الحجاز كانوا أكثر استعمالاً وعملاً بالآثار؛ لأنهم كانوا أكثر حفظاً، وأقل تشدداً في الأخذ بها «أسباب اختلاف الفقهاء» ص١١٩ ـ ١٩٨، والشيخ محمد أبو زهرة في «مالك» حيث يقول: «اشتهر العراق بأنه موطن فقه الرأي، واشتهر الحجاز وخصوصاً المدينة بأنه موطن فقه الأثر، وراج ذلك النظر رواجاً شديداً. حتى أصبح في مرتبة المقررات في «تاريخ الفقه الإسلامي» ونحن لا نشك أن فقهاء الرأي في العراق كانوا أكثر من إخوانهم في الحجاز، وفقهاء الأثر في الثاني أكثر، ولكنا لا نستطيع أن نقرر أن فقه العراق جملة فقه رأي، وفقه الحجاز جملة فقه أثر، فإن الأثر كان مأخوذاً به في العراق والرأي كان مأخوذاً به في الحجاز» ص١٦٥، مالك للشيخ محمد أبو زهرة.

والدكتور السيد أحمد خليل في كتابه عن «الليث بن سعيد فقيه مصر» حيث يقول: «فنحن لا نستطيع إلى أن نذهب إلى أن فقهاء المدينة كانوا أصحاب سُنَّة وليسوا أصحاب رأي، وذلك أنه للعقل مكاناً في الاستنباط والتطبيق وأن النصوص بما هي مروية أو مكتوبة لا تستطيع أن تقدم كل شيء تحتاج إليه الحياة إلا من طريق ذلك العقل الذي يوسع آفاقها ويبسط سلطانها، ويهيىء لها جواً تعيش فيه نابضة بالحياة والقوة، وهو بهذا يرد التشريع في دقته وأصالته وعمقه إلى الفطرة البشرية في صفائها وشفافيتها، وما أودعه الله فيها من صدق الرؤية، وسلامة الإدراك» إلى أن يقول: «كذلك هذا الهجوم الذي يوجهه ابن حزم إلى أصحاب المذاهب الفقهية، مالك وأبي حنيفة والشافعي له دلالته على أن هؤلاء جميعاً كانوا أصحاب رأي بهذا المعنى وإلا لم يكونوا موضع اتهامه وهدفاً لعنفه، وحتى ابن حنبل مع تسننه لم يسلم من الاتجاه إلى الرأي والاعتماد عليه في استنباط بعض الأحكام، انظر: ص١١، ١٢، ١٣، الليث بن سعد فقيه مصر للدكتور السيد أحمد خليل.

الحجاز رأي. والرأي في مدرسة الحجاز هو موضوع الحديث في الصفحات التالية من هذا البحث: مدى استعمالهم له، ونوع الرأي عندهم، ومدى افتراقه وتلاقيه مع الرأي في مدرسة العراق، ولعله من اللازم قبل الدخول في دراسة ذلك كله أن نحدد الرأي ما هو؟ وما هي الخطوات التي قطعها، والمدى الذي ساره قبل أن تظهر مدرسة الحجاز، ولهذا كله كان الباب الأول من هذا البحث...

البـاب الأول

الـرأي..
مفهومه عند الأصوليين ونشأته وتطوره قبل ظهور المدارس الفقهية

يضم ثلاث فصول:

- الفصل الأول: المراد بالرأي عند الأصوليين.
- الفصل الثاني: الرأي في عصر الرسول ﷺ.
- الفصل الثالث: الرأي في عصر الصحابة.

الفصل الأول

المراد بالرأي عند الأصوليين
(تحديد وضبط)

○ الرأي في اللغة:

الرأي في اللغة: مصدر رأي وهي مادة الراء والهمزة والياء، ولهذه المادة مصدران آخران هما الرؤيا والرؤية، ذلك أن لهذه الكلمة ثلاثة استعمالات عند العرب، وتختلف مصادرها، تبعاً لاختلاف هذه الاستعمالات، ووفقاً للموضوع الذي تستعمل فيه[1].

فرأى البصرية وهي أم الاستعمال مصدرها «الرؤية» تقول: رأى كذا بعينيه رؤية، وقد كثر استعمالها في القرآن الكريم في أكثر من موضع يقول ـ جلَّت قدرته ـ: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠] ويقول تعالى في سورة يوسف: ﴿يَٰبُنَىَّ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰٓ إِخْوَتِكَ﴾ [٥]، و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ أَفْتُونِى فِى رُءْيَٰىَ إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [يوسف: ٤٣]، ﴿وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا﴾ [يوسف: ١٠٠] ويقول تعالى في قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾﴾ [الصافات: ١٠٥]، ويقول تعالى في سورة الفتح: ﴿لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ﴾ [٢٧].

ورأى العلمية مصدرها «الرأي» تقول: رأى في المسألة رأياً، وقد جاء

---

(١) انظر: «أعلام الموقعين»، لابن القيم ١/٥٧، ٧٦، و«الاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه»، للشيخ عبد الوهاب خلاف ص٥، ٦، ومالك ترجمة محررة للأستاذ الشيخ أمين الخولي ٣/٦٢١، طبعة الحلبي.

هذا المصدر في القرآن الكريم مستعملاً في معناه قال تعالى: ﴿وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِىَ ٱلرَّأْيِ﴾ [هود: ٢٧]؛ أي: اتبعوك من غير روية وفكر، وبالرأي البادي الظاهر دون تعقب وتثبت ولو تثبتوا لم يتبعوك[١]، وقد استعمل هذا المصدر في الرؤية البصرية أيضاً جرياً على غير الغالب في قوله تعالى: ﴿يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْىَ ٱلْعَيْنِ﴾ [آل عمران: ١٣].

وهناك فرق آخر بين الأفعال الثلاثة سوى اختلاف المصدر وهو أن رأي البصرية والحلمية تنصبان مفعولاً واحداً، والعلمية تتعدى إلى مفعولين[٢].

وأقدم هذه المعاني الثلاثة في الاستعمال ـ بلا شك ـ هو رأي البصرية ثم تبعها الاستعمال في الحلمية والعلمية، وللأخيرة معنيان آخران فهي تستعمل بمعنى الظن قال الزمخشري في أساس البلاغة: «تقول ما أراه يفعل كذا ما أظنه»[٣] وتستعمل بمعنى الاعتقاد جاء في «القاموس المحيط»: «وارتأينا في الأمر وتراءيناه نظرناه والرأي الاعتقاد»[٤]، وقد جعلوا من هذا الضرب استعمالها في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]؛ لأن الرؤية البصرية هنا لا تتوجه، والعلمية أيضاً لا تقبل؛ لأنها تقتضي تعدية الفعل إلى ثلاثة مفاعيل وليس هناك إلا مفعولان

---

(١) انظر: «الكشاف»، للزمخشري ٢/ ٧٧، و«البحر المحيط» لأبي حيان: ٥/ ٢١٤، وقد اختلف القراء في قراءة بادئ الرأي فقرأها بعض القراء بادئ الرأي بالهمز من بدأ يبدأ، وقرأها أكثرهم بالياء من غير همز من بدا يبدو وعلى القراءتين فإن الآية دليل على المراد في الاستشهاد بها في هذا المقام، إذ هي على قراءة الهمز اتبعوك بادئ رأيهم؛ أي: أول رأيهم، وعلى قراءة غير الهمز اتبعوك بادي رأيهم؛ أي: ظاهر رأيهم، وتختلفان فقط في أن القراءة الثانية، قراءة غير الهمز، تحتمل من حيث المعنى أن يكون اتبعوه في ظاهر أمرهم وعسى أن تكون قلوبهم ليست معه، وتحتمل أن يكون اتبعوه بأول نظر وبالرأي البادي دون تعقب.
انظر: «البحر المحيط» ٥/ ٢١٤، و«الطبري» ١٢/ ٢٦، ٢٧، و«الفخر الرازي» ٥/ ٥٢، ٥٣، و«ابن كثير» ٤/ ٣٥٦.

(٢) «لسان العرب»، لابن منظور ١٩/ ٦٩٠ ـ ٧١١.

(٣) «أساس البلاغة»، للزمخشري ١/ ٣٠٩.

(٤) «القاموس المحيط» ٢/ ٢٦٠.

أحدهما الكاف في أراك والآخر الضمير المحذوف للغائب[1].

والذي تدل عليه أقوال اللغويين أن استعمال رأي في المعنى العلمي باختلاف أنواعه حقيقة لغوية، يقول ابن فارس في «معجم مقاييس اللغة»: «والراء والهمزة أصل يدل على نظر وإبصار بعين أو بصيرة، فالرأي ما يراه الإنسان في الأمر وجمعه آراء»، فالأمران عنده سواء وفي مرتبة واحدة، ما تقع عليه العين وتراه، وما تكشف عنه البصيرة وتطمئن إليه وينهج عين هذا النهج ابن سيده في قوله الذي نقله عنه صاحب «لسان العرب» إذ يقول: «وقال ابن سيده: الرؤية النظر بالعين والقلب»[2]، وهو أيضاً مذهب الراغب الأصفهاني الذي يقول في «مفرداته»: «والرؤية إدراك المرئي»، وذلك أضرب بحسب قوى النفس، الأول بالحاسة وما يجري مجراها نحو: ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ﴿٦﴾ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ ﴿٧﴾﴾ [التكاثر: ٦، ٧]، ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ﴾ [الزمر: ٦٠]، وقوله: ﴿وَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ [التوبة: ٩٤]، فإنه مما أجرى مجرى الرؤية بالحاسة فإن الحاسة لا تصح على الله تعالى عن ذلك. وقوله: ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ [الأعراف: ٢٧]، **والثاني**: بالوهم والتخيل نحو: إني أرى أن زيداً منطلق ونحو قوله: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [الأنفال: ٥٠]، **والثالث**: بالتفكر نحو: ﴿إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ﴾ [الأنفال: ٤٨]، **والرابع**: بالعقل وعلى ذلك قوله: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ﴿١١﴾﴾ [النجم: ١١] وعلى ذلك حمل قوله: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى ﴿١٣﴾﴾[3] [النجم: ١٣].

فالراغب الأصفهاني هنا يجمل كل المعاني، ويرى أن الرؤية تدل عليها، وأن اختلافها ـ بعد ذلك ـ اختلاف بحسب قوى النفس فمنها المرئي بالحاسة ومنها المرئي بالوهم والتخيل، ومنها المرئي بالعقل، غير أن الزمخشري يجعل الرأي بمعنى الاعتقاد معنى مجازياً إذ يقول: «ومن المجاز

---

(١) «لسان العرب» ٩/١٣، وانظر: «مالك ترجمة محررة»، للشيخ أمين الخولي ص٦٣١.
(٢) «معجم مقاييس اللغة»، لابن فارس ٢/٤٧٢، باب الراء والهمزة وما يثلثهما.
(٣) «لسان العرب»، لابن منظور ١٩/٧١١.

فلان يرى لفلان إذا اعتقد فيه»[1]، وأغلب الظن أنه يريد بالاعتقاد هنا معناه الخاص الذي حملته الفِرَق الإسلامية بعد حدوث الفتنة، لا الاعتقاد بمعناه اللغوي العام؛ أي: مجرد الاعتقاد.

والرأي ـ مصدر رأي العلمية باختلاف أنواعها ـ يستعمل في المرئي من باب استعمال المصدر في اسم المفعول كما يطلق الوقف على الموقوف يقول ابن القيم: «الرأي في الأصل مصدر رأى الشيء يراه رأياً، ثم غلب استعماله على المرئي نفسه من باب استعمال المصدر في المفعول كالهوى في الأصل مصدر هواه يهواه هوى، ثم استعمل في الشيء الذي يهوى يقال: هذا هوى فلان»[2]، وهذا هو الذي يفسر لنا كثيراً من العبارات التي ترد مسنداً فيها الرأي إلى مذهب أو شخص أيّاً كان هذا المذهب أو الشخص.

هذا هو المعنى اللغوي لكلمة الرأي، ومنه نرى صلاحيتها للاستعمال في كل ما يقرب من معناها اللغوي هذا، وقربه منه يتحدد بمدى ما في الاستعمال الجديد من رؤية ونظر وإعمال فكر، ومما جد في الحياة الإسلامية وكان يحتم النظر والفكر الحوادث والوقائع التي لم ينص على حكمها في الكتاب والسُّنَّة، وكانت الضرورة العملية توجب إيجاد حل لها، وهو المعنى الجديد الذي انتقلت إليه كلمة الرأي ـ كما انتقلت قبلها وبعدها كثير من الكلمات العربية ـ لتسع معاني جديدة استحدثتها الحياة الإسلامية، وغدت فيها هذه الكلمات مصطلحات ثابتة.

○ الرأي في الاصطلاح الأصولي:

ينبغي علينا ونحن نريد أن نتناول الرأي في الاصطلاح الأصولي، وأن نحدد معناه المراد به في التشريع أن نساوقه ونزامله منذ عصر الصحابة[3] ـ رضوان الله عليهم ـ؛ لأن الصحابة قد استعملوا الرأي، وفزعوا إليه عندما

---

(١) «المفردات في غريب القرآن»، للراغب الأصفهاني ص٢٠٨، ٢٠٩.

(٢) «أساس البلاغة»، للزمخشري ١/ ٣٠٩.

(٣) «أعلام الموقعين»، لابن القيم ١/ ٧٥.

كانت تعرض لهم الحوادث التي لا نص فيها، وكان إجماعهم على الفتوى به دليلاً من الأدلة التي اعتمد عليها الجمهور في اعتباره دليلاً من أدلة الاستنباط، وأداة من أدواته، ولأن فتاويهم به هي المادة التي استخلص منها المتأخرون أوجه الرأي المختلفة، وضبطوها في صيغ متعددة هي القياس، والمصلحة المرسلة، والاستحسان، وسد الذرائع، ولأن هذه الصيغ التي عكست لنا وجه الرأي جاءت متأخرة لا بد من دراسة أساسها الذي قامت عليه لندرك التطور الذي اعترى هذه الكلمة والمراحل التي تقلبت فيها.

ومما ييسر الدراسة ويجعل النتائج أقرب إلى السلامة والصحة أن الصحابة كانوا يستعملون كلمة الرأي في كثير من اجتهاداتهم، وقد أثر ذلك عنهم في العديد من فتاويهم ولم يصرحوا ـ في الغالب الأعم ـ أنهم اعتمدوا في اجتهادهم على مصلحة، أو قياس، أو استحسان، وإنما كانوا يعبرون بكلمة الرأي فيقولون نرى أو من رأيي كذا.. ولعل ذلك يرجع إلى أن كلمة الرأي تعني في اللغة ـ كما أسلفنا ـ العلم والفهم، فهي الكلمة العربية التي تسع المعنى الذي يحمله الإفتاء فيما لا نص فيه، أو تفسير النص نفسه إن كان يحيط به غموض وإبهام، ولهذا نجد القرآن الكريم، والسُّنَّة النبوية قد استعملاها في هذا المعنى يقول الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥] ويقول الرسول ﷺ: «**إنما أقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل**»[١]، واستعمال الصحابة لكلمة الرأي يأخذ مظاهر متعددة، وأوضاعاً مختلفة فهم يستعملونها في اجتهاداتهم ـ كما أسلفنا ـ مبينين أن الأساس الذي اعتمدوا عليه في هذه الاجتهادات هو الرأي، ويعبرون بها في رسائلهم إلى عمالهم وقضاتهم حين يبينون لهم المناهج في الفتيا، والسبيل لمعالجة القضايا التي تعرض لهم، كما أنهم يستعملونها وهم يبينون ترتيب المصادر التي تؤخذ منها الأحكام الشرعية، وسنأخذ في عرض

(١) استثنينا من هذا الاستقصاء والتتبع لكلمة الرأي عصر الرسول ﷺ لأن الرأي الذي يصدر عنه ﷺ سُنَّة في النهاية وإن كان في مبدأ الأمر رأياً، وهذا بالضرورة على رأي من يجيز اجتهاد الرسول ﷺ أما على رأي من يمنع اجتهاده، فالأمر ظاهر.

هذه الأوجه الثلاثة التي استعمل فيها الصحابة كلمة الرأي، ثم نتبع ذلك ببيان المعنى المراد لهم وهم يستعملونها مستخلصين ذلك من فتاويهم.

○ كلمة الرأي في اجتهادات الصحابة:

روي عن سيدنا أبي بكر الصديق ﷺ أنه سئل عن الكلالة فقال: «أقول فيها برأيي فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكون خطأً فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان الكلالة ما عدا الوالد والولد»[١]، وروي عن الخليفة الثاني سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ أنه قال لسيدنا علي وزيد بن ثابت، وهو يناقشهما في حجب الجد للأخوة: «لولا رأيكما لاجتمع رأيي ورأي أبي بكر كيف يكون ابني ولا أكون أباه يعني الجد»[٢].

وروي عنه أنه لقي رجلاً فقال: ما صنعت؟ فقال: قضى علي وزيد بكذا قال: لو كنت أنا لقضيت بكذا قال: ما يمنعك والأمر إليك. قال: لو كنت أردك إلى كتاب الله، أو إلى سُنَّة نبيه ﷺ لفعلت ولكني أردك إلى رأي والرأي مشترك[٣].

وروي عن سيدنا عثمان ـ الخليفة الثالث ـ أنه قال في الأمر بإفراد الحج عن العمرة: إنما هو رأي رأيته[٤].

ومثله روي عن سيدنا علي في أمهات الأولاد، إذ قال: اتفق رأيي ورأي عمر على أن لا يبعن[٥]، وهو قوله أيضاً حين سئل عن مسيره إلى

---

(١) الحديث في «سنن أبي داود»، كتاب «الأقضية» ٣/ ٤١٠، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية، مطبعة السعادة سنة (١٩٥٠م)، ومثله قوله ﷺ: **«إذا أمرتكم بشيء فإنما أنا بشر»** الذي رواه مسلم بسند إلى رافع بن خديج، «صحيح مسلم»، كتاب فضائل الأعمال ١٥/ ١١٧ النووي على مسلم.

(٢) «أعلام الموقعين»، لابن القيم ١/ ٩٥، و«المستصفى»، للغزالي ٢/ ٢٤٣، و«الإحكام في أصول الأحكام»، للآمدي ٣/ ١٢١، طبعة صبيح، و«نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول»، للشيخ عيسى منون ص١٠٣، ١٠٤.

(٣) «أعلام الموقعين» ١/ ٧٤.

(٤) «أعلام الموقعين» ١/ ٧٠.

(٥) «الإحكام في أصول الأحكام»، للآمدي ٣/ ١٢٢، و«أعلام الموقعين»، لابن القيم =

صفين هل كان بعهد عهده إليه رسول الله ﷺ أو رأي رآه، فقال: بل رأي رأيت[1].

ومثل ما جاء على ألسنة الخلفاء الأربعة جاء عن غيرهم من الصحابة، فقد اشتهر عن عبد الله بن مسعود أنه قال في المفوضة ـ حين سأل عنها ـ أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريء[2].

وجاء عن ابن عباس أنه أرسل إلى زيد بن ثابت يسأله أفي كتاب الله ثلث ما بقي؟ فقال: أنا أقول برأيي وتقول برأيك[3].

وروي عن عبد الله بن عمر أنه سئل عن شيء فعله أرأيت رسول الله فعل هذا، أو شيئاً رأيته؟ فقال: بل شيء رأيته[4].

وبالجملة فقد استعمل الصحابة كلمة الرأي في فتاويهم المبنية على الاجتهاد، وما سبق إيراده، ينهض دليلاً على ذلك، وهو من باب التمثيل لا الحصر ـ كما هو بين ـ وإلا فقد أكثر الصحابة من استعمال هذه المادة في اجتهاداتهم.

○ كلمة الرأي في كتبهم إلى عمالهم وقضاتهم:

اشتهر عن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ أنهم كانوا يوصون عمالهم وقضاتهم حين يبعثونهم للأقاليم للقيام بأمر الولاية والقضاء فيها، أو يراسلونهم بهذه الوصايا، وفيها كانوا يحرصون على أن يبينوا لهم الخطة التشريعية التي ينبغي عليهم أن يتبعوها، ويسيروا على وفقها، وكانت كلمة

= ١/ ٧٠، و«نبراس العقول» ص١٠٤.

(١) «أعلام الموقعين» ١/ ٧٢.

(٢) انظر حديث المفوضة في: «مسند الإمام أحمد» فقد رواه بسند إلى عبد الله بن عقبة، باب: «حديث الجراح وابن سنان الأشجعين» ٤/ ٢٧٩، الطبعة الأولى، وانظر: «أعلام الموقعين»، لابن القيم ١/ ٧٢.

(٣) «الإحكام في أصول الأحكام»، للآمدي ٣/ ١٢٢، و«أعلام الموقعين» ١/ ٧٣.

(٤) «أعلام الموقعين»، لابن القيم ١/ ٧٢.

«الرأي» باعتبارها العوض الذي يحل محل النص عند عدم وجوده ترد في رسائلهم هذه، وهذا يدل بكل وضوح وجلاء على استعمالهم لهذه الكلمة.
ومن هذه الرسائل رسالة سيدنا عمر بن الخطاب إلى شريح التي قال فيها: «إذا وجدت شيئاً في كتاب الله فاقض به ولا تلتفت إلى غيره، وإذا أتى شيء ليس في كتاب الله، وليس في سُنَّة رسول الله ﷺ ولم يقل فيه أحد قبلك، فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر، وما أرى التأخر إلا خيراً لك»[1]، ورسالته إلى أبي موسى الأشعري التي جاءت في بعض الروايات بلفظ: «اعرف الأشياء والنظائر ثم قس الأمور برأيك»[2].

○ كلمة الرأي في ترتيبهم للمصادر الشرعية:

كما استعمل الصحابة كلمة الرأي في اجتهاداتهم وفتاويهم ووصاياهم إلى عمالهم وقضاتهم، استعملوها وهم يبينون المصادر التي تؤخذ منها الأحكام الشرعية، ويروى في ذلك عن ابن مسعود ﷺ أنه قال: «من عرض له قضاء فليقض بما في كتاب الله فإن جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه ﷺ فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله، ولم يقض به نبيه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون، فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيه ﷺ ولم يقض به الصالحون فليجتهد رأيه»[3]، وروي عنه أيضاً أنه أكثر عليه الناس يوماً، فقال: يا أيها الناس إنه قد أتى علينا زمان، ولسنا نقضي ولسنا هناك، فمن ابتلي بقضاء بعد اليوم فليقض بما في كتاب الله، فإن أتاه ما ليس في كتاب الله، ولم يقل فيه نبيه فليجتهد رأيه، ولا يقل إني أرى وأخاف فإن الحلال بيِّن والحرام بيِّن، وبين ذلك أمور مشتبهات فدعوا ما يريبكم إلى ما لا يريبكم[4]، وروي عن طريقة ابن عباس في الفتوى أنه إذا سئل عن شيء

---

(١) انظر: «جامع بيان العلم وفضله»، لابن عبد البر ٢/٧٠٩، و«أعلام الموقعين»، لابن القيم ١/٧٠.
(٢) انظر: «كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي» ٤/١٠٠٠.
(٣) «جامع بيان العلم» ٢/٧٢.
(٤) «جامع بين العلم وفضله» ٢/٧١، ٧٢.

فإن كان في كتاب الله قال به، وإن لم يكن في كتاب الله، وكان عن رسول الله ﷺ قال به، فإن لم يكن في كتاب الله، ولا عن رسول الله، وكان عن أبي بكر وعمر قال به، فإن لم يكن في كتاب الله، ولا عن رسول الله ﷺ ولا عن أبي بكر، ولا عن عمر اجتهد رأيه»[١].

○ مدلول كلمة الرأي عند الصحابة:

ظهر لنا من الأوجه الثلاثة التي عرضناها أن الصحابة كانوا يستعملون كلمة الرأي فماذا كانت تعني عندهم؟ بمراجعة الفتاوى التي ترد فيها مادة الرأي موضحة الأساس الذي اعتمدوا عليه، يظهر لنا أن الصحابة كانوا يستعملون الرأي بمعناه الواسع، فالرأي عندهم يشمل تفسير النصوص، وبيان وجه الدلالة منها كما أنه يشمل القياس، والمصالح المرسلة، والاستحسان، وسد الذرائع مما لم يرد فيه نص خاص، واعتمدت الفتوى فيه على مقاصد التشريع العامة، وأسسه الكلية ـ إن لم يجمع بين الحادثة المستفتى فيها والنص جامع قريب ـ.

○ الرأي بمعنى تفسير النصوص عند الصحابة:

ومن أوضح فتاويهم التي استعملوا الرأي فيها تفسيراً لنص قول الصديق سيدنا أبي بكر ﵁ حين سأل عن الكلالة فقال: «أقول فيها برأيي فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان، الكلالة ما عدا الوالد والولد»[٢]، وتفسير سيدنا أبي بكر للكلالة سببه أن الصحابة رضوان الله عليهم أشكلت عليهم الكلالة، حتى أنه روي عن سيدنا عمر قوله: «قبض رسول الله ﷺ قبل أن يبين لنا ثلاثاً، ولو علمتها لكان أحب إليّ من الدنيا وما فيها الكلالة والخلافة والربا»[٣]، وقد ألهم الله الصديق تفسير الكلالة وبيان

---

(١) «جامع بيان العلم» ٢/ ٧٢.

(٢) انظر: «المستصفى»، للغزالي ٢/ ٢٤٥، و«أعلام الموقعين» ١/ ٥٨، ٧٥ من هذا الفصل.

(٣) «المبسوط»، للسرخسي ٢٩/ ١٥١، ١٥٢، وفي «سنن النسائي» ثلاثة لأن يكون =

المراد منها، معتمداً في ذلك على القرآن نفسه مجتهداً في الجمع بين النصوص، وهو الاجتهاد الذي أشار إليه الرسول ﷺ بقوله ـ لسيدنا عمر حين سأله عن الكلالة ـ «**تكفيك آية الصيف**»[1]، وعن رأي سيدنا أبي بكر في الكلالة يقول ابن القيم[2] وهو يعدد أنواع الرأي: «والثاني رأي مستند إلى استدلال واستنباط من النص وحده، أو من نص آخر معه فهذا من ألطف فهم النصوص وأدقه ومنه رأيه في الكلالة أنها ما عدا الوالد والولد فإن الله سبحانه ذكر الكلالة في موضعين من القرآن ففي أحد الموضعين ورث معها الأخ والأخت من الأم، ولا ريب أن هذه الكلالة ما عدا الوالد والولد والموضع الثاني ورث معها ولد الأبوين أو الأب النصف والثلثين فاختلف الناس في هذه الكلالة والصحيح فيها قول الصديق الذي لا قول سواه وهو الموافق للغة العرب»[3].

ومن الرأي الذي ورد عن الصحابة تفسيراً للنصوص وبياناً للمراد منها قول زيد بن ثابت لابن عباس حينما أرسل إليه يسأله أفي كتاب الله ثلث ما بقي؟ فقال زيد: إنما أقول برأيي وتقول برأيك[4]، وقول زيد بن ثابت برأيه

= الرسول ﷺ بينهن أحب إليّ من الدنيا ومن فيها، الكلالة والربا والخلافة «سنن النسائي» ٢/ ١٦٤، طبعة أولى، المطبعة التازية، وفي «أحكام القرآن»، لابن العربي ثلاث وددت أن رسول الله ﷺ كان عهد إلينا فيها عهداً ننتهي إليه: الجد، والكلالة، وأبواب من أبواب الربا، «أحكام القرآن»، لابن العربي ١/ ٩، الطبعة الثانية، طبعة الحلبي.

(١) انظر: «أحكام القرآن»، للجصاص ٢/ ١٠٤، المطبعة البهية وهي قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾ آية [النساء: ١٧٦]، وسميت آية الصيف لأنها نزلت ورسول الله ﷺ يتجهز إلى مكة، انظر: المرجع السابق.

(٢) هو: الإمام أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر أيوب بن سعد الدمشقي، تلميذ ابن تيمية، كان في عصره عالماً فاضلاً مهذباً حسن الخلق غزير التأليف، ومن كتبه: «أعلام الموقعين»، و«الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»، و«مفتاح السعادة»، و«زاد المعاد»، توفي سنة (٧٥١هـ)، انظر: «الأعلام» ٦/ ٢٨٠.

(٣) «أعلام الموقعين» ١/ ٩٦.

(٤) «جامع بيان العلم وفضله»، لابن عبد البر ٢/ ٧٢، وانظر: «أصول السرخسي» ٢/ ١٢٠، ١٢١.

في ثلث الباقي يتمثل في أنه يرى أن فرض الأم إذا كان معها الأب وأحد الزوجين ولم يكن في الورثة فرع وارث ولا جمع من الأخوة والأخوات ثلث الباقي بعد نصيب أحد الزوجين، وقد استمد رأيه هذا من قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ فقد فهم ـ وهو أفرض الأمة ـ أن المراد بالثالث هنا ثلث ما يرثه الأبوان لا ثلث الكل، والذي يرثه الأبوان مع أحد الزوجين هو الباقي بعد فرضه، ورأيه هنا ـ كما يقول القرطبي ـ «أعدل في القسمة من أن يعطي من النصف الباقي ـ يشير إلى مسألة فيها زوج ـ ثلث جميع المال، وللأب ما بقي وهو السدس فيفضلها عليه فيكون لها وهي مفضولة في أصول الموروث أكثر ما للأب، وهو المقدم والمفضل في الأصل»(١).

فهذا أيضاً رأي من باب تفسير النصوص، وبيان المراد منها، ولهذا ـ أي: لما ورد عن الصحابة من إطلاق الرأي في تفسير النصوص يقول ابن القيم في «أعلام الموقعين»، وهو يعدد أنواع الرأي المحمود الذي يجوز الأخذ به: «فصل النوع الثاني من الرأي المحمود الرأي الذي يفسر النصوص ويبين وجه الدلالة منها، ويقررها ويوضح محاسنها، ويسهل طريق الاستنباط منها كما قال عبدان: سمعت عبد الله بن المبارك يقول: «ليكن الذي تعتمد عليه الأثر وخذ من الرأي ما يفسر لك الحديث»، وهذا هو الفهم الذي يختص الله سبحانه به من يشاء من عباده، ومثل هذا رأي الصحابة ﷺ في العول في الفرائض عند تزاحم الفروض، ورأيهم في مسألة زوج وأبوين وامرأة وأبوين أن للأم ثلث ما بقي بعد فرض الزوجين، ورأيهم في توريث المبتوتة في مرض الموت، ورأيهم في مسألة جر الولاء، ورأيهم في المحرم يقع على أهله بفساد حجه ووجوب المضي فيه، والقضاء والهدي من قابل، ورأيهم في الحامل والمرضع إذا خافتا على ولديهما أفطرتا، وأطعمتا لكل يوم مسكيناً، ورأيهم في الحائض تطهر قبل طلوع الفجر تصلي المغرب والعشاء، وإن

---

(١) «تفسير القرطبي» ٥/٥٦، ٥٧، طبعة دار الكتب المصرية، الميراث في الشريعة الإسلامية لأستاذنا الأستاذ الدكتور الصديق محمد الأمين الضرير ص٦٠.

طهرت قبل الغروب صلت الظهر والعصر، ورأيهم في الكلالة وغير ذلك»[1].

ولا يرد أن الأخذ بهذا النوع من الرأي لا يتفق والآثار الكثيرة التي تنهى عن تفسير القرآن بالرأي ومن بينها قول سيدنا أبي بكر الصديق نفسه: «أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إن قلت في كتاب الله برأيي»[2]، وقوله ﷺ: **«من تكلم في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»**[3]، وقوله: **«من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»**[4]؛ لأن النهي الوارد في هذه الآثار محمول على النهي عن تفسير القرآن بالرأي فيما لا يعلم إلا من طريق النقل عن النبي ﷺ، من نحو مشكل القرآن ومتشابهه. يقول أبو جعفر الطبري ـ بعد أن أورد الآثار السالفة التي تنهى عن تفسير القرآن بالرأي ـ: وهذه الأخبار شاهدة لنا على صحة ما قلنا من أن ما كان من تأويل آي القرآن الذي لا يدرك علمه إلا بنص بيان رسول الله ﷺ أو بنصبه الدلالة فغير جائز لأحد القيل فيه برأيه، بل القائل في ذلك برأيه وإن أصاب الحق فمخطئ فيما كان من فعله بقيله برأيه؛ لأن إصابته ليست إصابة موقن أنه محق، وإنما هو إصابة خارص وظان، والقائل في دين الله بالظن قائل على الله بما لا يعلم، وقد حرم الله جلَّ ثناؤه ذلك في كتابه على عباده، فقال: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٣٣﴾ [الأعراف: ٣٣][5]، ولعل الرواية التي جاءت عن سيدنا أبي بكر نفسه تؤكد لنا قول الطبري، فقد جاء الأثر السابق المروي عنه في بعض الروايات: «إن قلت في كتاب الله بما لا أعلم أو بغير ما

---

(١) «أعلام الموقعين»، لابن القيم ١/ ٩٧.

(٢) انظر: «مقدمة تفسير الطبري» ١/ ٣٤، ٣٥.

(٣) رواه الترمذي بسنده إلى ابن عباس رضي الله عنهما وقال: «حديث حسن»، انظر: «جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي» ٤/ ٥٦٥، والحديث أيضاً رواه الإمام أحمد في «مسنده»، انظر: «الجامع الصغير»، للسيوطي ١/ ١٦.

(٤) رواه ـ أيضاً ـ، الترمذي بسنده إلى جندب بن عبد الله، انظر: «جامع الترمذي» مع «تحفة الأحوذي» ٤/ ٦٢، ٦٣، ٦٤.

(٥) «مقدمة تفسير الطبري»، لأبي جعفر الطبري ١/ ٣٤، ٣٥.

أراد الله»[1].

ومحمول أيضاً على النهي عن أن يفسر القرآن طبق ميوله وأهوائه فيشكله حسبما يريد ويستدل به وفق ما يبتغي، أو أن يسارع إلى تفسيره بظاهر العربية من غير استظهار بالسماع والنقل، يقول الغزالي في «الإحياء»: «وأما النهي فإنه ينزل على أحد وجهين:

أحدهما: أن يكون له في الشيء رأي وإليه ميل من طبعه وهواه فيتأول القرآن على وفق رأيه وهواه ليحتج على تصحيح غرضه، ولو لم يكن له ذلك الرأي والهوى لكان لا يلوح له من القرآن ذلك المعنى».

الوجه الثاني: «أن يسارع إلى تفسير القرآن بظاهر العربية من غير استظهار بالسماع والنقل فيما يتعلق بغرائب القرآن، وما فيها من الألفاظ المبهمة والمبدلة، وما فيها من الاختصار والحذف والإضمار والتقديم والتأخير، فمن لم يحكم ظاهر التفسير، وبادر إلى استنباط المعاني بمجرد فهم العربية كثر غلطه ودخل في زمرة من يفسر بالرأي»[2].

○ الرأي بمعنى القياس عند الصحابة:

وبجانب استعمال الصحابة لكلمة «الرأي» في تفسير النص وبيان المراد منه كانوا يستعملونها في القياس[3] جاء في «أعلام الموقعين» لابن القيم: «ولما شهد أبو بكر وأصحابه على المغيرة بن شعبة ولم يكملوا النصاب حدهم

---

(١) انظر: «تأويل مختلف الحديث»، لابن قتيبة ص١٩، و«أصول الجصاص» ص٦٣، مخطوط تحت رقم (٢٦)، أصول فقه دار الكتب المصرية.

(٢) «إحياء علوم الدين» مع «إتحاف السادة المتقين» بشرح «أسرار إحياء علوم الدين» ٤/ ٥٢٦، وانظر: «أعلام الموقعين» ١/ ٩٥، و«الموافقات»، للشاطبي ٣/ ٤٢١ وما بعدها.

(٣) ليس معنى قولنا أنهم كانوا يستعملون كلمة الرأي بمعنى القياس عدم استعمالهم لكلمة القياس، وإنما نعني أن الغالب هو استعمال كلمة الرأي، وإلا فإن التعبير بلفظ القياس كان موجوداً منذ عصر الرسول ﷺ وقد عبر به سيدنا عمر في رسالته إلى أبي موسى الأشعري.

عمر قياساً على القاذف ولم يكونوا قذفة بل شهوداً، وقال لعثمان: إن نتبع رأيك فرأيك أسد، وإن نتبع رأي من قبلك فلنعم ذو الرأي كان»[1]، فهذا قياس ـ كما يصرح ابن القيم بذلك ـ وهو أيضاً رأي كما يشير إليه سيدنا عثمان تعقيباً على حكم سيدنا عمر.

ولما أرسل سيدنا عمر إلى المرأة فأسقطت جنينها استشار الصحابة، فقال له عبد الرحمٰن بن عوف وعثمان: إنما أنت مؤدب ولا شيء عليك، وقال له علي: أما المأثم فأرجو أن يكون محطوطاً عنك وأرى عليك الدية فقاسه عثمان وعبد الرحمٰن على مؤدب امرأته وغلامه وولده، وقاسه علي على قاتل الخطأ فاتبع عمر قياس علي[2].

فهذا قياس أيضاً كسابقه وقد استعمل سيدنا علي في تقريره كلمة «أرى» ومثل هذا رأي عبد الله بن مسعود في المفوضة التي قال فيها: «أقول فيها برأيي فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان»، واجتهاده في المفوضة الذي عبر عنه بكلمة الرأي كان قياساً للموت على الدخول في تأكد المهر ووجوبه بجامع أن كلاً منهما تترتب عليه العدة، وما دام الدخول يؤكد المهر فالموت يؤكد المهر أيضاً ـ وواضح أن الإشارة هنا إلى رأيه قبل ظهور النص. أما بعد ظهور النص فإن المرجع إلى النص لا لاجتهاد سيدنا عبد الله بن مسعود وقياسه[3].

ومثله أيضاً قول سيدنا عمر: «إن كدنا أن نقضي في مثل هذه برأينا»[4] في مسألة الجنين ورأيه الذي يشير إلى أنه كاد أن يقضي به لولا ورود النص هو القياس الذي يوجب الدية كلها إذا كان الجنين حياً عند الجناية على أمه، وعدم وجوب شيء منها إذا كان ميتاً.

---

(١) «أعلام الموقعين»، لابن القيم ١/ ٢٦٠.

(٢) المصدر السابق ١/ ٢٦٠.

(٣) انظر: «تاريخ التشريع الإسلامي»، للدكتور عبد العظيم شرف الدين ص٧٣، ٧٤.

(٤) الحديث بتمامه رواه أبو داود في «سننه» بسنده إلى سعيد بن المسيب، انظر: «سنن أبي داود» ٣/ ١٧٨، و«الترمذي» ٣/ ١٨٤، و«ابن ماجه» ٢/ ٧٤.

ومما يجري هذا المجرى أن الناس لما أكثروا في شرب الخمر وأسرفوا فيه اجتمع الصحابة للتشاور، فأنهى سيدنا علي المشورة بقوله: «إذا سكر هذى، وإذ هذى افترى فأرى عليه حد المفتري»، فهذا اجتهاد من سيدنا علي استعمل فيه مادة «أرى» وهو قياس.

يقول الغزالي في «المستصفى»: «هو قياس للشرب على القذف التفاتاً إلى أن الشرع قد ينزل مظنة الشيء منزلته كما أنزل النوم منزلة الحدث والوطء في إيجاب العدة منزلة حقيقة شغل الرحم»[1].

---

(١) «المستصفى»، للغزالي ٢/٢٤٣، وقد قال في «شفاء الغليل» ما ينقض قوله السابق في «المستصفى» حيث قال بعد أمثلة أوردها للقياس المرسل وهو المصلحة فإن قيل: فما ذكرتموه من أمثلة الشرع في إقامة المظنة مقام الشيء، أصول لهذا القياس فيرجع النظر إلى رد فرع إلى أصل بمعنى مناسب جامع وليس ذلك استدلالاً مرسلاً.

قلنا: كل مصلحة ملائمة فيتصور إيرادها في قالب قياس بجمع متكلف يعتمد التسوية في قضية عامة لا تتعرض لعين الحكم. فإن أراد السائل بما ذكره، من رد الفرع إلى الأصل بمعنى مناسب، هذا القدر، فهو الذي نريده بالاستدلال المرسل. وكيف لا ينتظم هذا الشكل وما من مسألة إلا ويمكن أن يقال هذه مصلحة على وجه كذا فينبغي أن تراعي قياساً على مسألة كذا؟، والمصلحة عبارة تشتمل قضايا مختلفة، فيندرج تحتها المتباعدات، وننتظم بالتحرير فيها صورة القياس، وهذا غير منكر جريانه في الاستدلال المرسل، وإنما نعني بالقياس تعدية حكم بعينه من محل النص إلى غير محل النص بعلة هي الموجبة للحكم في محل النص وهذا لا يساعد في هذه الأمثلة، ولا يمتنع بعدم مساعدتها، الاستدلال فهذا هو المراد. ووجهه في مسألتنا أن الحكم المنظور فيه (وجوب) ثمانين جلدة ومحل النص فيه القذف، وشكل القياس أن يقال وجب ثمانون جلدة في القذف لعلة كذا، وتلك العلة بعينها موجودة في شرب الخمر فتجب تلك الجلدات، ولن يستتب ذلك فإن موجب الثمانين القذف لكونه جناية على عرض الغير وليس في شرب الخمر وإجرائه إلى المعدة تعرض لعرض الغير بالجناية فعلة محل الاتفاق في هذا الحكم، لا تشهد لهذا الحكم في محل النظر وهذا الفرع فهذا ما أردناه. انظر: «شفاء الغليل في بيان المخيل والشبه ومسالك التعليل»، للغزالي ص١٣٧، ١٣٨، تحقيق: الدكتور حمد الكبيسي رسالة دكتوراه بكلية الشريعة والقانون بإشراف أستاذنا فضيلة الشيخ عبد الغني عبد الخالق وص١٢٧ من دراسة الدكتور حمد عن «التعليل عند الأصوليين والغزالي».

○ **الرأي بمعنى المصلحة عند الصحابة:**

وكما استعمل الصحابة كلمة الرأي بمعنى القياس وأطلقوها عليه ورد عنهم التعبير بها وهم يفتون بمطلق المصلحة التي لم يقم لها شاهد معين بالاعتبار أو الإلغاء، روى البخاري في «صحيحه» أن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: أرسل إلى أبو بكر مقتل أهل اليمامة. فإذا عمر بن الخطاب عنده، فقال أبو بكر أن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن، وإني أخشى أن يستمر القتل بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن «وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن، قلت لعمر: كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله؟ قال عمر: هو والله خير فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، وأنت رجل شاب عاقل لا نتهمك وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله، قلت: كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله؟ قال أبو بكر: هو والله خير»[1].

فقول سيدنا عمر لسيدنا أبي بكر رضي الله عنهما: «وأني أرى أن تأمر بجمع القرآن» اجتهاده أساسه المصلحة التي يفصح عنها بقوله: «هو والله خير»[2].

وبعد فهذا هو استعمال الصحابة لكلمة الرأي، ومنه نستطيع أن نقول بكل اطمئنان أن الصحابة قد استعملوا الرأي بمعنى عام شامل، فالرأي عندهم كان يعني بيان المراد من النص الظني الدلالة كما كان يعني القياس وغيره من وجوه الاجتهاد بالرأي مما يرونه مصلحة وأقرب إلى روح التشريع الإسلامي[3]، أو هو كما يقول ابن القيم: «ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الأمارات»[4].

---

(١) الحديث رواه البخاري بسند إلى عبيد بن السباق، وأخرجه أيضاً في باب التفسير، تفسير سورة براءة بسند إلى الزهري، انظر: «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ١٨/ ٢٨٠، والحديث أخرجه أيضاً الترمذي في «التفسير» عن بندار والنسائي في «فضائل القرآن» عن الهيثم بن أيوب، انظر: «عمدة القاري»، للبدر العيني ١٨/ ٢٨١.

(٢) انظر: «المصلحة ونجم الدين الطوفي»، للدكتور مصطفى زيد ص١٨.

(٣) انظر: «تاريخ التشريع»، للشيخ محمد الخضري ص١٢٦.

(٤) انظر: «أعلام الموقعين»، لابن القيم ١/ ٧٦، وانظر في: «معنى الرأي عند الصحابة =

○ مفهوم الرأي عند التابعين وتابعيهم:

انتهينا في دراستنا لمفهوم الرأي عند الصحابة إلى أن استعمالهم لهذه المادة ـ مادة الرأي ـ كان استعمالاً عاماً شاملاً، وبما أن التابعين وتابعيهم قد ورثوا عن الصحابة علمهم فقد كانت كلمة الرأي عندهم أيضاً عامة شاملة، فهذا عبد الله بن المبارك (ت١٨١هـ) يقول: «ليكن الذي تعتمد عليه الحديث وخذ من الرأي ما يفسر لك الأثر»[١] فهو يعني بالرأي تفسير النصوص وبيان المراد منها لأن الذي يكشف عن معنى النص ويبين المراد منه هو تفسيره، ويقول عبد الله بن المبارك نفسه مرة أخرى، وقد قيل له: متى يفتي الرجل؟ قال: إذا كان عالماً بالأثر بصيراً بالرأي[٢]، ويقول يحيى بن أكثم (ت٢٤٢هـ) وقد سئل عما سئل عنه صنوه: متى يحل للرجل أن يفتي، فقال: «إذا كان بصيراً بالرأي بصيراً بالأثر»[٣].

وواضح أن المراد بالرأي هنا الاجتهاد فيما لا نص فيه، ولذلك فإن ابن القيم يعقب على عبارتيهما بقوله: «قلت» يريدان بالرأي القياس الصحيح والمعاني والعلل الصحيحة التي علق الشارع بها الأحكام وجعلها مؤثرة فيها طرداً وعكساً[٤]، وقد جاء استعمال الرأي بهذا المعنى عن ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن إذ قال لابن شهاب: «يا أبا بكر إذا حدثت الناس برأيك فأخبرهم أنه رأيك، وإذا حدثت الناس بشيء من السُّنَّة فأخبرهم أنه سُنَّة لا يظنوا أنه رأيك»[٥]، وعن

= الاجتهاد بالرأي»، للشيخ عبد الوهاب خلاف ص٥، ٦، ٧، و«الملكية ونظرية العقد»، للشيخ محمد أبو زهرة ص١٥، و«تاريخ التشريع الإسلامي»، للأساتذة: السايس، والسبكي، والبربري ص٨٦، و«نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره»، للشيخ محمد علي السايس ص٦، و«السياسة الشرعية والفقه الإسلامي»، للشيخ عبد الرحمٰن تاج ص٢٢، و«المدخل الفقهي العام» للزرقا ١/ ١٣٤.

(١) «جامع بيان العلم وفضله»، لابن عبد البر ٢/ ٣٨.
(٢) «أعلام الموقعين»، لابن القيم ١/ ٥٢.
(٣) المرجع السابق والصفحة.
(٤) المرجع السابق والصفحة.
(٥) «جامع بيان العلم وفضله»، لابن عبد البر ٢/ ١٧٢.

عمر بن عبد العزيز (ت١٠١هـ) رضي الله عنه: «لا رأي لأحد في كتاب وإنما رأي الأئمة فيما لم ينزل فيه كتاب ولم تمض فيه سُنَّة من رسول الله ﷺ ولا رأي لأحد في سُنَّة سنَّها رسول الله ﷺ»[١].

غير أنه في هذا العصر طرأ جديد ينبغي التنبيه إليه، وهو أن لفظ «الفقه» استعمل في معنى الرأي بالصورة التي سلف تحديدها، واستعمل لفظ «العلم» للدلالة على النصوص والآثار، ولهذا نجد المقابلة الدائمة بين لفظ العلم والفقه أو بين لفظ العلم والرأي، وصار هذا أمراً مألوفاً كثير التردداد على السُّنَّة التابعين وتابعيهم، روي عن الزهري أنه قال: «نعم وزير العلم الرأي الحسن»[٢]. وقال عطاء (ت١١٤هـ): وقد سئل عن المستحاضة؟ فقال: تصلي وتصوم فقيل له: أيحل لزوجها أن يصيبها؟ قال: نعم، قيل له: أرأي أم علم؟ قال: بل سمعنا أنها إذا صامت وصلَّت حل لزوجها أن يصيبها[٣]، وسأله ابن جريج (ت١٠٥هـ) عن مسألة في الحج فأجابه، فقال ابن جريج: أرأي أم علم؟ قال: بل علم[٤]، وقال ابن سيرين (ت١١٠هـ): وقد سئل عن المتعة بالعمرة إلى الحج؟ قال: كرهها عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان فإن يكن علماً فهما أعلم مني وإن يكن رأياً فرأيهما أفضل[٥] ـ ووصف علي بن الحسين سعيد بن المسيب، فقال: «سعيد بن المسيب أعلم الناس بالآثار، وأفقههم في رأيه»[٦]. وقد استمرت هذه المصطلحات الجديدة دائمة

---

(١) «مسند الدارمي» ١/ ١١٤، ومما يدل على استعمال الرأي في القياس عند التابعين قول طاوس، بعد أن روى حديث ابن عباس في النهي عن بيع الطعام قبل قبضه، وقال ابن عباس برأيه: «ولا أحسب كل شيء إلا مثله» «مسند الإمام أحمد» ٣/ ٢٨٣، تحقيق: أحمد شاكر طبعة دار المعارف.

(٢) «جامع بيان العلم وفضله»، لابن عبد البر ٢/ ٧٤، وانظر: «المدخل الفقهي العام» للزرقا ص١٤٦.

(٣) «جامع بيان العلم وفضله» ٢/ ٣٨.

(٤) المرجع السابق والصفحة.

(٥) «جامع بيان العلم وفضله» ٢/ ٣٨.

(٦) «الطبقات»، لابن سعد ٥/ ٩٠.

الاستعمال، كثيرة الترداد في هذا العصر وأخذها عن التابعين تابعوهم، ولذلك تجد الإمام مالكاً كثيراً ما يعبر بها في موطئه ومن ذلك ما جاء فيه: «قال يحيى: وسمعت مالكاً يقول في صيام ستة أيام بعد الفطر من رمضان أنه لم ير أحداً من أهل العلم والفقه يصومها»(١)، وجاء فيه أيضاً: «قال يحيى: سمعت مالكاً يقول: لم أسمع أحداً من أهل العلم والفقه ومن يقتدي به ينهى عن صيام يوم الجمعة وصيامه حسن. وقد رأيت بعض أهل العلم يصومه وأراه كان يتحراه»(٢).

ومما يدل على شيوع هذا المصطلح في ذلك العصر أن امرأة رثت الإمام مالكاً بعد موته، فقالت:

لنعم وعاء العلم والفقه مالك إذا عز مفقود في الناس هالك(٣)

وإطلاق الفقه إطلاقاً يؤدي ما يؤديه الرأي من حيث المدلول في هذا العصر إطلاق له ما يسوغه، فإن الفقه في اللغة يطابق الرأي حيث أنه يعني الفهم وهو معنى يشتركان فيه، ولما كان كل منهما لم يتحدد مدلوله الأصولي بطريقة قاطعة وينفرد عن صنوه، فقد ظلّاً يؤديان معنى واحداً، ولعل ثمة شيئاً آخر يفسر لنا الالتقاء بين هذين المصطلحين، فقد كان كل منهما عامّاً شاملاً فإن الفقه في هذا العصر كان عامّاً شاملاً يوضح ذلك تحديد الإمام أبي حنيفة له(٤)، وكذلك كان الرأي.

وفي عصر نشأة المذاهب الفقهية نجد كلمة الرأي كثيرة الترداد أيضاً فهذا الإمام الأوزاعي(٥) يقول: «إننا لا ننقم على أبي حنيفة أنه رأى كلنا يرى

---

(١) «الموطأ بشرح السيوطي» ١/٢٢٨.

(٢) المرجع السابق ١/٢٢٨.

(٣) الانتفاء في «فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء»، لابن عبد البر ص٤٦.

(٤) يعرف الإمام أبو حنيفة الفقه بأنه معرفة النفس ما لها وما عليها، انظر: «التلويح والتوضيح» ١/١٩.

(٥) هو: عبد الرحمٰن بن عمرو بن يحيى الأوزاعي، إمام أهل الشام في الفقه، كان مبجلاً عند قومه، معززاً بينهم، فائقاً أمره السلاطين والحكام، لفقهه وورعه وتقواه. =

ولكنا ننقم عليه أن يجيئه الحديث عن النبي ﷺ فيخالفه إلى غيره»[١]، وقال معن بن عيسى: سمعت مالكاً يقول: «إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي فما وافق السُّنَّة فخذوا به»[٢]، فقد كانت كلمة الرأي مستعملة بل إنها في هذا العصر كثر الاستعمال لها، ولعل هذا يرجع إلى انتعاش الحركة الفقهية، وقد كانت المصطلحات التي ظهرت في عصر التابعين سائدة في هذا العصر أيضاً كما رأينا في الفقرة السابقة.

وفي هذا العصر نجد أن لفظ الرأي امتد ليشمل معاني جديدة ما كان يشملها من قبل فدخل فيه الرأي في العقيدة وحدث حوله اختلاف كبير ترك سماته الواضحة على الفقه الإسلامي، ولعل هذا البحث في أساسه ثمرة من ثمرات ذلك الخلاف الكبير الذي ثار حول الرأي في القرن الثاني الهجري - ولن نطيل الوقوف كثيراً مع هذه المعاني الجديدة لأن لذلك فضل بيان، وإنما الذي يهمنا إثباته هو أن مصطلح الرأي صاحبته في هذا العصر مصطلحات جديدة ظهرت بجانبه فقد ظهر مصطلح الاستحسان، يقول محمد بن الحسن الشيباني صاحب الإمام أبي حنيفة عنه: «كان أصحابه ينازعونه المقاييس، فإذا قال: «استحسن لم يلحق به أحد»[٣] وروي عنه أنه قال: «استحسن ودع القياس»[٤]، ولقد روي عن الإمام مالك أنه قال: «تسعة أعشار العلم الاستحسان»[٥]، ويقول ابن حزم الظاهري: «ما علمنا أحداً قال بالاستحسان

= وفيه قال النووي: «قد انعقد الإجماع على جلالته، وإمامته، وكمال فضيلته، يقدر ما سئل عنه بسبعين ألف مسألة أجاب عليها كلها»، توفي سنة (١٥٧هـ) انظر في ترجمته: «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي»، للحجوي ٢/ ١٤٥، ١٤٦، و«الأعلام»، للزركلي ٤/ ٩٤.

(١) «تأويل مختلف الحديث»، لابن قتيبة ص٦٢.

(٢) «المقدمة الملحقة بتنوير الحوالك»، للسيوطي ١/ حرف ج.

(٣) «مناقب الإمام أبي حنيفة»، للكردري ١/ ١٤٦، و«ابن حزم»، للشيخ محمد أبو زهرة ص٤٣٢.

(٤) انظر: «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي»، للحجوي ٢/ ١٣٧.

(٥) «الموافقات»، للشاطبي ٤/ ١١٨، و«الاعتصام» ٢/ ١٣٧، و«الإحكام في أصول =

قبل أبي حنيفة»[١]، وهذه العبارات التي رصدتها فيها الدلالة على ظهور كلمة الاستحسان في هذا العصر، وتميزه عن غيره من وجوه الرأي فوق ما فيها من دلالة على أن كلمة القياس كانت مستعملة أيضاً، والمتتبع لتاريخ نشوء هذه المصطلحات يلاحظ أن مصطلح القياس كان معروفاً منذ العصر الأول فظهوره مقارناً لمصطلح الرأي وفي ذلك يروي سيدنا عمر أنه قال: «إياكم والمكايسة»[٢]، وقد فسرت المكايسة بالقياس. وروي عن سيدنا علي أنه قال: «لو كان الدين يوجد قياساً لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره»[٣]، وجاء في رسالة سيدنا عمر إلى أبي موسى الأشعري أيضاً قوله: «اِعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور عند ذلك»[٤]، وظل هذا المصطلح ثابتاً إلى ظهور تدوين أصول الفقه، فحصر الإمام الشافعي الاجتهاد فيه وعقد كتاباً لإبطال الاستحسان»[٥].

○ مفهوم الرأي عند الأصوليين:

وبعد تدوين أصول الفقه أضيف إلى مصطلح القياس والاستحسان مصطلحا المصلحة والذرائع، وبهذا تنوعت أوجه الرأي، ولحقها كثير من التحرير والضبط، ومن هنا انصرف هم الأصوليين إلى هذه القواعد والوجوه الجديدة للرأي يبحثون حدودها وشروطها، وحجيتها إلى غير ذلك من المباحث التي تلتقي فيها أحياناً هذه الصيغ جميعها، أو تنفرد كل واحدة منها بجزء من هذه المباحث حسب طبيعتها ومدى قوتها في الاستدلال، ولم يعد الأصوليون يعنون بكلمة الرأي كثيراً بعد أن استعاضوا عنها بهذه المصطلحات

= «الأحكام»، لابن حزم ١٦/٦.

(١) «ملخص إبطال الرأي والقياس»، لابن حزم ص٩، تحقيق: سعيد الأفغاني.

(٢) انظر: «شرح البدخشي»، للمنهاج ١٦/٣، طبعة صبيح.

(٣) «المستصفى»، للغزالي ٢٤٥/٢ وما بعدها.

(٤) تقدمت الإشارة إليها.

(٥) انظر: «إبطال الإمام الشافعي»، للاستحسان وأدلته على ذلك في الأم ٢٧٠/٧ ـ ٢٧٧، كتاب «إبطال الاستحسان».

الجديدة غير أنهم يوردونها في مناقشاتهم لحجية القياس حين يقيمون الدليل عليه بحديث معاذ بن جبل المشهور الذي وردت فيه مادة الرأي، وبإجماع الصحابة على العمل به التي كثيراً ما توسطتها عبارة الرأي، وفي غمار هذه المناقشات يختلف مرادهم في مدلول هذه الكلمة، فبعضهم يفسر الرأي بالقياس وحده ويحصره فيه دون غيره من المصلحة المرسلة والاستحسان والذرائع، والبعض الآخر يفسره بما ينتظم كافة أدلة الرأي ووجوه. كما يسلك - الذين لا يقولون بحجية القياس - في تفسيره مسلكاً مغايراً للفريقين السابقين وسأعرض مسلك كل فريق من الأصوليين ثم أعقب بما أراه سليماً.

○ الرأي هو القياس:

على رأس الذين يحصرون الرأي في القياس وحده الإمام «الرازي»[1] في كتابه «المحصول» - وقد جاء ذلك في مواضع متفرقة من باب القياس في كتابه المذكور، يقول - وهو يستدل على حجية القياس، الوجه الرابع نقل عن الصحابة القول بالرأي، والرأي هو القياس، إنما قلنا إنهم قالوا بالرأي لأنه ورد عن أبي بكر أنه قال في الكلالة: أقول فيها برأيي، وفي الجنين لما سمع الحديث: لولا هذا لقضينا فيه برأينا[2]، وقول عثمان لعمر في بعض الأحكام: إن نتبع رأيك فرأيك رشيد وإن تتبع رأي من قبلك فنعم الرأي كان. وعن علي اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا تباع وقد رأيت الآن بيعهن، وعن ابن مسعود في قصة بروع بنت واشق أقول فيها برأيي، وإنما قلنا أن الرأي هو عبارة عن القياس؛ لأنه يقال للإنسان، قلت هذا

---

(١) هو: الإمام أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، الإمام المفسر، ولد في الري سنة (٥٥٤هـ)، وتنقل - حين استوى عوده - بين خوارزم وما وراء النهر وخراسان، كان آية زمانه في معرفة المنقول والمعقول مع دراية باللغة الفارسية توفي سنة (٦٠٦هـ)، انظر في ترجمته: «البداية والنهاية» ١٣/ ٥٥، و«الوفيات» ١/ ٤٧٤، و«الأعلام»، للزركلي ٧/ ٢٠٢، ٢٠٣.

(٢) هذا القول مروي عن سيدنا عمر، انظر: ص٨٨ من هذه الرسالة ومراجعه، وانظر: «كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي»، ٤/ ١٠٠١.

برأيك أم بالنص فنجعل أحدهما في مقابلة الآخر، وذلك يدل على أن الرأي لا يتناول الاستدلال بالنص سواء كان جليّاً أو خفيّاً فثبت بهذه الوجوه الأربعة أن بعض الصحابة ذهب إلى القول بالقياس أو العمل به[١].

من هذا النص ندرك أن الإمام الرازي يحصر الرأي في القياس وحده ويستدل على ذلك بأن الرأي يجعل في مقابلة النص، وما دام الرأي يجعل في مقابلة النص، فمن الضروري أنه لا يتناول الاجتهاد في النص، وواضح أن استدلاله على انحصار الرأي في القياس متوجه إلى إخراج ـ هذا النوع ـ الاجتهادي في النص ـ من الرأي. ولكنه لم يشر إلى أنواع الرأي الأخرى من مصلحة مرسلة واستحسان فما رأيه فيها؟ نعود قليلاً لنراجع قوله في مناقشة حديث معاذ في بداية استدلاله على حجية القياس وفيه نرى مناقشة تدور بينه وبين الذين لا يقولون بحجية القياس وفيها يقرر دليل انحصار الرأي في القياس وحده دون المصلحة والاستحسان والبراءة الأصلية.

فقد قال معارضوه: «سلمنا أنه لا يجوز حمله عليه ـ الإشارة إلى الاجتهاد في النص الخفي ـ فلم قلت أنه لما لم يجز حمله على النص الخفي وعلى دليل العقل، ووجب حمله على القياس الشرعي، وما الدليل على الحصر؟ فإن هناك طرقاً أخرى سوى القياس كالتمسك بالمصالح المرسلة، والتمسك بطريقة الاحتياط في تنزيل اللفظ على أكثر مفهوماته أو أقل مفهوماته»[٢]. ويرد على هذا الاعتراض فيقول: بعد أن يعيد الاعتراض في صيغة سؤال ما الدليل على الحصر؟ قلنا: أجمعت الأمة على الحصر ووجب القطع به»[٣].

وبضم هذا النص إلى سابقه نصل باطمئنان إلى أن الإمام الرازي يحصر

---

(١) «المحصول»، للإمام الرازي مخطوط تحت رقم (١٣٠)، دار الكتب المصرية ٢/٩٢.

(٢) «المحصول» للإمام الرازي ٢/٨٨، مخطوط تحت رقم (١٣٠)، أصول فقه دار الكتب المصرية.

(٣) «المحصول»، للإمام الرازي ٢/٩٠، مخطوط تحت رقم (١٣٠)، أصول فقه دار الكتب المصرية.

الرأي في القياس وحده، وتأسيساً على هذا فلا يشمل الرأي عنده الاجتهاد في النص لبيان المراد منه؛ لأن المقابلة بين النص والرأي تمنع من ذلك، كما أنه لا يتناول الاجتهاد عن طريق المصلحة والاستحسان والاحتياط؛ لأن الإجماع قام على حصر الرأي في القياس. وليزيد الأمر تأكيداً يثير الاعتراضات التي يمكن أن يحتج بها خصومه ثم يجيب عليها ليسلم له الاستدلال وتنتفي كل شبهة: يقول وهو يناقش أدلته السابقة: «وأما الوجه الرابع وهو أن الصحابة قالت بالرأي والرأي هو القياس» فنقول: لا نسلم أن الرأي هو القياس والدليل عليه وجوه:

الأول: أن يقال رأى يرى رؤية ورأياً فدل هذا على أنه مرادف للرؤية، وإذا ثبت ذلك وجب ألا يكون حقيقة في القياس دفعاً للاشتراك، وإذا ثبت أنه ما كان في أصل اللغة للقياس وجب ألا يكون في عرف الشرع؛ لأن النقل خلاف الأصل.

والثاني: لو كان الرأي اسماً للقياس لكان اللفظ المشتق منه دليلاً على القياس فكان يجب أن يكون قولنا فلان يرى كذا معناه أنه يقيس، ومعلوم أن ذلك باطل؛ لأن من يذهب إلى الرؤية والصفات وخلق الأفعال يجوز أن يحكى عنه نفسه أني أرى القول بهذه الأشياء وعمن شاركه في المذهب أنه يرى القول بها.

والثالث: أنكم رويتم عن أبي بكر أنه قال في الكلالة: «أقول فيها برأيي ومعلوم أن تفسير اللفظة اللغوية لا يكون بالقياس فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أنه ليس اسماً للقياس أما الذي تمسكتم به من أنه يقال: أقلت هذا عن رأيك أو عن النص، قلنا: أقصى ما في الباب أن يدل هذا الاستعمال على أن الرأي غير النص، لكن من أين يدل على أنه لما كان غير النص وجب أن يكون قياساً؟؟ أن النص هو اللفظ الدال على الحكم دلالة ظاهرة جلية فما لا يكون كذلك لا يكون نصاً، فلا يلزم من كون الرأي خارجاً عن النص أن لا يكون ذلك استدلالاً لفظياً لاحتمال أنه لما كان خفياً لا جرم أن يسمى بالنص، سلمنا أن مسمى الرأي ليس هو النص فلم قلت أنه هو القياس؟ وما الدليل على هذا

الحصر؟؟»[1]، ويقول في موضع آخر وهو يناقش الاستدلال بقول سيدنا عمر: «أعرف الأشياء والأمثال وقس الأمور عند ذلك على حجية القياس».

«وأما الثاني: وهو قوله قس الأمور برأيك فلا يدل أيضاً على الغرض لأن أصل القياس في أصل اللغة عبارة عن التسوية فقوله: قس الأمور برأيك معناه: اعرض الأشباه على فكرك وتأملك؛ لأن الفكر في الشيء لا معنى له إلا استحضار علوم وظنون ليتوصل به إلى تحصيل علوم وظنون والمتفكر كأنه يريد التسوية بين المطلوب المجهول والمقدمات المعلومة ليصير المجهول معلوماً، وهذا التأويل متعين؛ لأن الرأي هو الرؤية فرجع حاصل الأمر إلى أنه أمره بأن لا يحكم مجرد التشهي والتمني، بل الاستدلال والنظر، وذلك ليس من القياس الشرعي في شيء»[2].

ومن خلال نص الإمام الرازي والسالفين وبالتأمل فيهما نستطيع أن نجمل الاعتراضات التي أثارها فيما يأتي:

١ ـ أن مدلول الرأي يختلف عن مدلول القياس لغة؛ لأن الرأي مرادف للرؤية، وإذا كان مدلول الرأي يختلف عن مدلول القياس وجب ألا يكون حقيقة في القياس دفعاً للاشتراك اللفظي.

٢ ـ إذا ثبت أن الرأي في أصل اللغة لا يستعمل في القياس وجب ألا يكون في العرف الشرعي مستعملاً في القياس؛ لأن ذلك يعني نقل الرأي من معناه اللغوي إلى معنى عرفي جديد، والنقل خلاف الأصل، إذ الأصل البقاء على معناه.

٣ ـ لو كان الرأي اسماً للقياس لكان اللفظ الذي يشتق منه دليلاً على القياس وكون اللفظ الذي يشتق منه دليلاً على القياس باطل؛ لأن من يذهب إلى آراء في العقائد كخلق الأفعال والصفات يجوز له أن يقول: إني أرى القول بهذه الأشياء وليس معنى ذلك أني أقيس.

---

(١) «المحصول»، للإمام الرازي ٢/ ٩٥.

(٢) المرجع السابق ٢/ ٩٣.

٤ ـ أن سيدنا أبا بكر قال: «أقول في الكلالة برأيي» وقوله برأيه لا يعدو تفسيره للفظ الكلالة ومعلوم أن تفسير اللفظ ليس قياساً.

٥ ـ إن الاستناد في إطلاق الرأي على القياس إلى المقابلة في قولهم: أقلت هذا عن رأيك أو عن النص، لا يفيد المطلوب، إذ أقصى ما يدل عليه أن الرأي غير النص، وكون الرأي غير النص لا يعني أنه القياس، إذ النص هو اللفظ الدال على الحكم دلالة ظاهرة جلية، فما لا يكون كذلك لا يكون نصاً، وهو يشمل النص الخفي وغيره.

هذه هي جملة الاعتراضات التي يثيرها الإمام الرازي على إطلاق الرأي على القياس وحده، وقد رد عليها كلها في قوله: «وأما الوجه الرابع قوله: أن الرأي ليس هو القياس، قلنا: هذا مسلم ولكنا ندعي أن في الشرع اختص بالقياس وحده، وإن كان خلاف الأصل وهو أنكم رويتم كلاماً كثيراً في ذم الرأي، وقد ساعدنا خصومنا على أن المراد به ذم القياس فعلمنا أن عرف الشرع يقتضي تخصيص اسم الرأي بالقياس»(١) وبرده عليها الذي أثبتناه ينتظم رأي الرازي في حصر الرأي في القياس واستدلاله على ذلك، وما أثاره من اعتراضات ورده عليها فهل وافقه أحد من الأصوليين الذين تأخروا عنه في ذلك؟

نسير قليلاً فنجد الآمدي(٢) ينهج نهج الرازي فيقول وهو يستدل على حجية القياس: «وأما من جهة السُّنَّة فما روي عن النبي ﷺ أنه قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن قاضياً بم تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: فبسُنَّة رسول الله قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد رأيي والنبي ﷺ أقره على

---

(١) «المحصول» ٢/ ١٠٠.

(٢) هو: أبو الحسن علي بن مسلم بن سالم سيف الدين الآمدي، أصله من آمد «ديار بكر» درس العلم في بغداد والشام، ثم رحل إلى القاهرة فدرس بها واشتهر أمره، وقد ألب عليه اشتهار أمره وبعد صيته بعض الفقهاء فحسدوه وتعصبوا عليه، ورموه بفساد العقيدة فخرج مستخفياً إلى الشام فتوفي بها سنة (٦٣١هـ)، انظر في ترجمته: «الأعلام»، للزركلي ٥/ ١٥٣.

ذلك، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله، واجتهاده الرأي لا بد وأن يكون مردوداً إلى أصل وإلا كان مرسلاً. والرأي المرسل غير معتبر وذلك هو القياس[1].

فالرأي ـ عند الآمدي ـ أيضاً ينحصر في القياس دون غيره؛ لأن المصالح المرسلة عنده غير معتبرة، ونراه يزيد الأمر توضيحاً فيقول مرة أخرى، وهو يستدل على القياس أيضاً بقوله ﷺ: **«أنا أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي»** والرأي إنما هو تشبيه شيء بشيء، وذلك هو القياس»[2].

أما موقفه من حمل الرأي على تفسير النص فيوضحه الاعتراض الذي افترضه من خصومه ورد عليه إذ يقول: «سلمنا صحته وأنه حجة غير أن اجتهاد الرأي أعم من القياس، وذلك لأن اجتهاد الرأي كما يكون بالقياس قد يكون بالاجتهاد في الاستدلال بخفي النصوص من الكتاب والسُّنَّة، وطلب الحكم فيهما، وعلى التمسك بالبراءة الأصلية ولفظه عام في كل رأي، فلا يكون حمله على اجتهاد الرأي بالقياس أولى من غيره»[3]، ويقول في دفعه لهذا الاعتراض: «وعن السؤال الثاني أنه يمتنع حمل اجتهاد الرأي على الاجتهاد بخفي نصوص الكتاب والسُّنَّة؛ لأن قوله فإن لم تجد عام في الجلي والخفي بدليل صحة الاستثناء وورود الاستفهام فتخصيص ذلك بالجلي دون الخفي من غير دليل ممتنع والتمسك بالبراءة الأصلية في نفس الأحكام الشرعية ليس بحجة على ما يأتي فلا يكون اجتهاد الرأي فيه مستنداً للحكم وبتقدير أن يكون حجة فذلك معلوم لكل عاقل فلا يكون مغتفراً إلى اجتهاد الرأي»[4].

والأسنوي[5] في شرحه للمنهاج يقف موقف الرازي والآمدي فيقول

---

(١) «الإحكام في أصول الأحكام» ٤/ ٤٢.

(٢) «الإحكام في أصول الأحكام» ٤/ ٤٥.

(٣) المرجع السابق ٤/ ٤٦.

(٤) المرجع السابق ٤/ ٥٠.

(٥) هو: الإمام محمد بن الحسن بن علي بن عمر الأسنوي، ولد بأسنا وتفقه بها وبالقاهرة واستوطن الشام ثم عاد إلى مصر، فتوفي بها سنة (٧٧٢هـ)، انظر في =

ـ وهو يستدل على حجية القياس أيضاً ـ: «الدليل الثالث على حجية القياس الإجماع، فإن الصحابة قد تكرر منهم القول به من غير إنكار فكان ذلك إجماعاً بيانه أن أبا بكر ﷺ سئل عن الكلالة فقال: «أقول فيها برأيي فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان» الكلالة ما عدا الوالد والولد والرأي هو القياس إجماعاً»[1]، فصاحب «شرح المنهاج» يذهب إلى أن الرأي ينحصر في القياس، والدليل على ذلك عنده الإجماع، والاستدلال بالإجماع على أن الرأي هو القياس لم يتمسك به الأسنوي وحده، فقد رأينا الإمام الرازي أيضاً يذهب إلى ذلك ويسنده قوله: «بأن الرأي هو القياس بالاحتكام إلى الإجماع»[2].

فهل أجمع العلماء على ذلك بالفعل؟ أن الذي يظهر بادي الرأي أن ليس في المسألة إجماعاً؛ لأن الذين لا يرون حجية القياس ينازعون في حمل الرأي الوارد في آثار الصحابة على القياس وحده، ويفسرونه بتفسيرات مختلفة جزنا بأكثرها، ونحن نقرر اعتراضات الإمام الرازي وبعده الآمدي، فما وجه هذا الإجماع؟ أن وجه الإجماع هو إلزام الخصم بمدعاه، ذلك أن الذين لا يقولون بحجية القياس أوردوا آثاراً في ذم الرأي، وقرروا أن المراد بالرأي ـ في هذه الآثار التي جاء فيها ذم الرأي ـ القياس[3].

هذه وجهة الذين يقررون أن الرأي هو القياس وحده، ويحسن بنا وقد قررناها أن نوضح مجال الرأي في القياس وهل يشمل كل قياس أم القياس المستنبط العلة دون القياس المنصوص على عليته، فإن الذين حصروا الرأي في القياس وحده من الأصوليين لم يتعرضوا إلى شيء من التفصيل في ذلك.

والذي يظهر بجلاء أن القياس الذي تكون علته مستنبطة مجال الرأي فيه

= ترجمته: «الأعلام»، للزركلي ٦/٣١٩.

(١) «نهاية السول» بهامش التقرير والتحبير ٢/٢٢٦.

(٢) راجع رأي الرازي الذي تقدَّم في ص١٠٣.

(٣) «نبراس العقول» ص١٠٤.

واضح وكبير ذلك أن حكم الأصل يكون ثابتاً بالنص والإجماع دون نص على عليته أو إيماء إليها، فيعمل المجتهد رأيه ويجهد فكره في استخراج هذه العلة، ولعل أقوى دليل على مدى استعمال الرأي في العلة المستنبطة اختلاف المذاهب الفقهية في علة تحريم الأموال الربوية، وقد اصطلح الأصوليون على تسمية هذا النوع من الاجتهاد في العلة بتخريج المناط، وقد أنكره كل من لا يأخذون بالقياس، أما القياس المنصوص العلة فهو وإن كان في ظاهر الأمر يبدو عديم الصلة بالرأي إلا أن التدقيق فيه يقودنا إلى أن للرأي فيه مجالاً حيث أن المجتهد مكلف فيه بالبحث عن وجود هذه العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها، كما أنه مكلف فيه بالبحث عن ما دل النص على كونه علة غير تعيين بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف، ويسمي الأصوليون هذين النوعين الأخيرين من ضروب الاجتهاد في العلة بتحقيق المناط وتنقيحه[1].

○ إطلاق الرأي على ما هو أعم من القياس:

عرضنا في الفقرة السابقة للأصوليين الذين يطلقون الرأي على القياس وحده، وأثبتنا أدلتهم، وهناك فريق آخر من الأصوليين يطلق الرأي على ما هو أعم من القياس، وهو عند هذا الفريق يشمل القياس كما أنه يشمل غيره من وجوه الرأي كالاستحسان والمصالح المرسلة. ومن هؤلاء الأصوليين الإمام أبو إسحاق الشاطبي في كتابه «الموافقات» فقد قال بعد أن تحدث عن الأدلة على الجملة في الطرف الأول من المبحث الذي عقده لها: «الطرف الثاني في الأدلة على التفصيل وهي الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، والرأي»[2]، فكأنه هنا يطلق الرأي على ما عدا ما سبقه من الأدلة وهي الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع،

---

(١) «الإحكام في أصول الأحكام»، للآمدي ٤/ ٤٣٥، ٤٣٦.

(٢) «الموافقات» ٣/ ٣٤٥، تحقيق: فضيلة الشيخ محمد عبد الله دراز وقد علق المحقق على قول الشاطبي بقوله: «يشمل القياس وغيره»، انظر: هامش ص٣٤٥ من الجزء المذكور.

ونجد هذا المفهوم نفسه للرأي عند الإمام ابن حزم - وإن لم يأخذ بالرأي - فقد قال وهو يعقد باباً من أبواب كتابه «الإحكام» لإبطال الرأي، الباب الخامس والثلاثون في الاستحسان والاستنباط والرأي وإبطال كل ذلك، قال أبو محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وإنما جمعنا هذا كله في باب واحد لأنها كلها ألفاظ واقعة على معنى واحد لا فرق بين شيء من المراد منها، وإن اختلفت الألفاظ وهو الحكم بما رآه الحاكم أصلح في العاقبة وفي الحال وهذا هو الاستحسان لما رأى برأيه من ذلك وهو استخراج الحكم الذي رآه[1].

وبتقرير هذا الإطلاق نكون قد أتينا على الإطلاقين الأساسيين عند الأصوليين للرأي، والذي يمكن ترجيحه منهما الإطلاق الأخير الذي يجعل الرأي يشمل القياس وتوابعه من الأدلة التي تعتمد على الاجتهاد والنظر، وذلك لأن الذين يحصرون الرأي في القياس يلزمهم ضرورة دخول غيره معه؛ لأن القياس وهو أولى أوجه الرأي كان رأياً يعتمد على إعمال الفكر، فمن باب أولى غيره من المصلحة والاستحسان والذرائع، هذا إذا جرينا على أن الاستحسان ليس بقياس، وإن جرينا على أنه قياس خفي في بعض صوره كما يقول الحنفية كان داخلاً ضمن القياس، وبدهي أن هذا الدليل يتوجه على من يحصر الرأي في القياس وهو يرى حجية غيره من أدلة الرأي، أما من حصره في القياس؛ لأنه لا يرى حجية غيره كالآمدي فواضح أنه يحصر الرأي في القياس وحده لأنه لا يرى لغيره حجية، وإطلاق الرأي على ما هو أعم من القياس هو الذي اعتمده المؤلفون المتأخرون في الأصول، يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف وهو يحدد المراد من الاجتهاد بالرأي: «المراد بالاجتهاد في اصطلاح علماء الأصول هو بذل الجهد للتوصل إلى الحكم الشرعي العملي من دليله التفصيلي. والمراد بالرأي في اصطلاحهم التعقل والتفكير بوسيلة من الوسائل التي أرشد الشرع إلى الاهتداء بها في الاستنباط حيث لا نص، فالاجتهاد بالرأي هو بذل الجهد للتوصل إلى الحكم في واقعة لا نص

---

(١) انظر: «الإحكام في أصول الأحكام» ٦/ ١٦.

فيها بالتفكير، واستخدام الوسائل التي هدى الشرع إليها للاستنباط بها فيما لا نص فيه، فالاجتهاد في واقعة فيها نص ظني الدلالة لتبيين المراد من النص لا يسمى في الاجتهاد الأصولي اجتهاداً بالرأي، فالرأي الذي هو أساس الاجتهاد فيما لا نص فيه هو التفكير بطرق التفكير التي أرشد إليها الشرع؛ لأنها أقرب إلى الصواب، وأبعد عن الزلل، وتهدف إلى المصالح العامة الحقيقية»[١].

○ الرأي والاجتهاد:

والرأي بهذا المفهوم أخص من الاجتهاد؛ لأن الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين هو بذل الفقيه جهده بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد لتحصيل حكم شرعي[٢]. وهو على هذا التعريف يشمل بذل الجهد في النص نفسه لفقهه وبيان المراد منه إن كان ظني الدلالة، ويشمل بذل الجهد سعياً وراء التوفيق بين النصوص، ودفع التعارض الواقع ظاهراً بينها. كما أنه يشمل بذل الجهد واستفراغ الوسع في حالة عدم وجود نص للوصول إلى حكم شرعي عن طريق الأمارات التي نصبها الشارع لذلك من قياس، ومصلحة، واستحسان، والرأي يختص بالنوع الأخير وحده عند علماء الأصول فكان بهذا أخص من الاجتهاد، فكل رأي اجتهاد وليس كل اجتهاد رأياً.

---

(١) «مصادر التشريع فيما لا نص فيه»، للشيخ عبد الوهاب خلاف ص٧، ٨.

(٢) انظر في تعريف الاجتهاد: «الإحكام في أصول الأحكام»، للآمدي ٣/ ٢٠٤.

الفصل الثاني

الرأي في عصر الرسول ﷺ
(متابعة واستخلاص)

حددنا في الفصل السابق المراد بالرأي عند الأصوليين، وخلصنا إلى أن الاصطلاح عندهم يقصره على الاجتهاد فيما لا نص فيه عن طريق استعمال الأمارات التي نصبها الشارع لذلك من قياس، ومصلحة، واستحسان، وسد ذرائع، وبوحي من هذا المفهوم ندرس ـ في هذا الفصل والذي يليه ـ الرأي في عصر الرسول ﷺ وفي عصر الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ لنرى كيف أرسيت أسس هذا الرأي، وكيف تتابعت خطوات تطوره إلى حين ظهور المدارس الفقهية.

وأول هذين العصرين وهو عصر الرسول ﷺ يشمل البحث فيه اجتهاد الرسول ﷺ نفسه واجتهاد الصحابة في عصره، واجتهاده واجتهادهم ـ في هذا العصر ـ وإن كان سُنَّة في الانتهاء[1]، فإن كونه سُنَّة لا يصرف عن دراسته؛ لأن المقصود من دراسته هنا تتبع تاريخ الاجتهاد بالرأي منذ نشأته بصورة تكشف لنا عن مسيرته، ويقدر يفتح أمامنا الطريق لدراسته في «مدرسة الحجاز الفقهية».

والشق الأول من هذين الاجتهادين في عصر الرسول ﷺ وهو

---

(١) أما أن اجتهاد الرسول الله ﷺ سُنَّة فهذا واضح، أما اجتهاد الصحابي في عصره فإن أقره ﷺ كان سُنَّة، وإن لم يقره يكن قول صحابي يجري عليه ما يجري على قول الصحابي، والغالب أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يرجعون للرسول ﷺ في اجتهاداتهم في عصره.

اجتهاده ﷺ نفسه ثار حوله خلاف كبير بين الأصوليين، وقد دار خلافهم حول اجتهاده ﷺ فيما لا نص فيه وهو المعنى الذي استقر الاصطلاح على تسميته بـ«الرأي» كما قررنا، أما الاجتهاد في معرفة المنصوصات وبيان المراد منها، والتوفيق بينهما إن بدا تعارض في الظاهر فلم يكن يتوجه في حقه ﷺ؛ لأن المراد من النصوص واضح عنده، كيف وهو المبلغ عن ربه والمبين بنص القرآن؟ كما أنه لا تعارض ينشأ في نفسه بين النصوص فيحتاج إلى اجتهاد يدفعه به[1].

○ تصرفات الرسول ﷺ وقابليتها للاجتهاد:

وقبل أن نفصل الخلاف الذي دار حول اجتهاده ﷺ فيما لا نص فيه، ينبغي أن نقرر أن الرسول ﷺ كانت تصرفاته التشريعية دائرة بين الرسالة والفتيا والقضاء والإمامة، ذلك أنه ﷺ إما أن يكون تصرفه تصرف تعريف، أو تصرف تنفيذ، فإن كان تصرف تعريف فهو الرسالة والفتيا، وإن كان تصرف تنفيذ فهو القضاء والإمامة[2].

وتصرفه ﷺ بالرسالة يعني تبليغه للخلق ما وصل إليه من ربه ﷻ[3]، وهذا الضرب من التصرف هو الغالب على تصرفاته لغلبة وصف الرسالة عليه[4] أما تصرفه بالفتيا فهو: «إخباره عن الله تعالى بما يجده في الأدلة من حكم الله تبارك وتعالى، كإبلاغ الصلاة وإقامتها على هيئة مخصوصة، وإقامة المناسك ونحو ذلك»[5].

---

(١) انظر: «مسلم الثبوت» بهامش المستصفى ٢/٣٦٦، و«التقرير والتحبير» ٣/ ٢٩٤، و«إرشاد الفحول»، للشوكاني ص٢٥٧، ٢٥٨.

(٢) انظر في هذا التفصيل: «أدرار الشروق بأنواء الفروق»، لابن الشاط بهامش الفروق للقرافي ص٢٠٦، و«تهذيب الفروق والقواعد السنية»، للشيخ محمد علي حسين مفتي المالكية بمصر ص٢٠٦.

(٣) «الأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام»، للقرافي ص٢٣.

(٤) انظر: «الفروق»، للقرافي، الفرق السادس والثلاثون ١/ ٢٠٥، ٢٠٦.

(٥) «الأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام» ص٢٣.

والفرق بين الرسالة والفتيا أن الرسالة تعني التبليغ ـ عن الله ﷻ ـ في كل شيء، أما الفتيا فهي إخباره عن الله تعالى في المواطن التي تطلب فتوى وتستدعي حكماً، فالرسالة أعم من الفتيا، ولهذا فإن الرسالة ـ من حيث هي رسالة ـ قد لا تقبل النسخ في بعض الأحيان بأن تكون خبراً صرفاً بل تقبل التخصيص دونه، وقد تقبله ـ أي: النسخ ـ إن كانت متضمنة لحكم شرعي. أما الفتيا فمهيئة بطبيعتها لقبول النسخ؛ لأنها تعالج أحكاماً شرعية[١]، أما تصرفه ﷺ بالقضاء والإمامة فهو ـ في القضاء ـ إنشاء وإلزام من قبله مبني ومرتب على الأسباب والحجاج التي ترد في معرض الخصومة، ولعل أدل شاهد على ذلك قوله ﷺ: **«إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع فمن قضيت له من حق أخيه بشيء فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار»**[٢].

والتصرف بالقضاء يتمثل في إلزام الديون، وتسليم السلع، ونقد الأثمان، وفسخ الأنكحة، ونحو ذلك، وتصرفه بالإمامة؛ يعني: «معالجة أمور السياسة العامة في الخلائق وضبط معاقد المصالح، ودرء المفاسد، وقمع الجناة، وقتل الطغاة، وتوطين العباد في البلاد»[٣].

والفرق بين القضاء والإمامة: أن القضاء هو مجرد التصدي لفصل الخصومات دون المساس بأمور السياسة العامة، أما الإمامة فتعني مباشرة السياسة العامة مع قوة التنفيذ لما يتعلق بها، ويتعلق بالأحكام القضائية، ومن هنا تغدو الإمامة مباينة للحكم القضائي من حيث هو حكم[٤].

أما الفرق بين الرسالة والفتيا من جانب، والإمامة والقضاء من جانب آخر فيتضح في الآتي:

---

(١) «الأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام»، للقرافي ص٢٣، ٢٤.

(٢) الحديث أخرجه أبو داود بسنده إلى أم سلمة، انظر: «سنن أبي داود»، كتاب الأقضية ٣/ ٤١٠، والحديث أيضاً رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه.

(٣) «الأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام» ص٢٤.

(٤) المرجع السابق ص٢٤.

أ ـ أن الرسول ﷺ في الرسالة والفتيا مبلغ صرف، وفي الحكم منشئ في تطبيقه للأحكام وفق الأسباب والحجاج، وإن لم يكن منشئاً لحقيقة الأحكام؛ لأن الوحي رقيب عليه.

ب ـ أنه في الرسالة ليس مطلوباً منه إلا مجرد التبليغ عن الله تعالى، وهذا المعنى لا يستلزم أنه فوض إليه السياسة العامة، ودليل ذلك أن كثيراً من الرسل بعثوا بالرسائل الإلٰهية ولم يطلب منهم سوى التبليغ لإقامة الحجة على الخلق من غير أن يؤمروا بالنظر في المصالح العامة.

ج ـ أن ما صدر عن الرسول ﷺ بالرسالة والفتيا تشريع دائم مقرر إلى يوم الدين، فيجب اتباعه من غير حكم حاكم. أما ما فعله بطريق الإمامة فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن الإمام، وما فعله بطريق الحكم لا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بحكم الحاكم في الوقت الخاص(١).

وقد جمع الرسول ﷺ كل هذه الجوانب؛ لأن دينه خاتم الأديان، ورسالته هي الرحمة المهداة للبرية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، لذلك كانت عامة شاملة لكل هذه الجوانب ضاربة في كل هذه الأوجه، وكان من

---

(١) وقد اختلف نظر الفقهاء في بعض المسائل، تبعاً لاختلافهم في بعض تصرفات الرسول ﷺ هل هي من باب الإمامة أو الفتيا؟ ومن ذلك:

١ ـ قوله ﷺ: **«من أحيا أرضاً ميتة فهي له»** قال أبو حنيفة: هذا تصرف منه بالإمامة فلا يجوز لأحد الإقدام على الإحياء إلا بإذن الإمام. وقال مالك والشافعي: هذا تصرف منه ﷺ بالفتيا فلا يتوقف على إذن الإمام.

٢ ـ وقوله ﷺ لهند بنت عتبة امرأة أبي سفيان لما شكته إليه: **«خذي لك ولولدك بالمعروف»**، قال بعض العلماء: إنه تصرف منه ﷺ بالفتيا وعلى هذا فيجوز لمن ظفر بجنس حقه أخذه، أو أخذ غير جنسه إذا تعذر أخذ الجنس. وقالت طائفة: إنه تصرف منه ﷺ بالقضاء، وعلى هذا فلا يجوز لأحد الإقدام على أخذ حقه إلا بحكم حاكم.

٣ ـ قوله ﷺ: **«من قتل قتيلاً فله سلبه»** حمله الإمام مالك على أنه تصرف من النبي ﷺ على جهة الإمامة، ولذلك فلا يجوز لأحد أن يختص بسلب إلا بإذن الإمام. وقال الإمام الشافعي أن تصرفه ﷺ هنا من قبيل الفتيا فيستحق القاتل السلب من غير إذن الإمام. انظر: «الأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام» ص٢٦، ٢٧، ٢٨.

الضروري - بالتالي - والرسول ﷺ هو المصطفى لحمل هذه الرسالة أن تتمثل فيها كلها، وأن ينتظمها بيانه جميعاً.

وعدا هذه التصرفات فإن هناك تصرفاً آخر يباشره الرسول ﷺ بحكم بشريته، وهو الذي يدور في فلك الأُمور الدنيوية الخالصة، وهذه يجوز على النبي ﷺ أن يعتقد فيها شيئاً فيظهر الأمر على خلافه، وليس في هذا منقصة تلحقه من جراء ذلك؛ لأنها أُمور اعتيادية قائمة على التجربة يعرفها من جربها وشغل نفسه بها[1]. ولعل أقوى دليل على ذلك حادثة تأبير النخل التي تحكي أن الرسول ﷺ مرَّ بقوم على رؤوس النخل فقال: **«ما يصنع هؤلاء؟»** قالوا: يلقحونه، يجعلون الذكر في الأنثى، فقال رسول الله ﷺ: **«ما أظن يغني ذلك شيئاً»**، قال: فأخبروا بذلك فتركوه فشاص فأخبر رسول الله ﷺ بذلك، فقال: **«إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه فإني إنما ظننت ظناً فلا تؤاخذوني بالظن ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به فإني لن أكذب على الله»**[2].

هذه هي الجوانب التي تدور حولها تصرفات الرسول ﷺ، وواضح أن تصرفه بالرسالة هذا التصرف العام لا مجال للاجتهاد فيه، فهو تصرف المرجع فيه إلى الوحي، كما أن تصرفه في الأُمور الدنيوية الخالصة أمر قابل للاجتهاد، ولا مشاحة في الاجتهاد فيه.

أما تصرفه - بالفتيا، والقضاء، والإمامة، فهو موئل الخلاف - كما يتضح من أدلة الذين خاضوا في موضوع جواز اجتهاده من عدم جوازه، وثار حولهم خلاف كبير فيه.

والإمام «القرافي»[3]، يرى أن الخلاف ينحصر في الفتوى

---

(١) انظر: «اجتهاد نبي الإسلام»، للشيخ عبد الجليل عيسى ص٤٣.

(٢) الحديث رواه مسلم بسنده إلى موسى بن طلحة، عن أبيه، «صحيح مسلم» بشرح النووي ١٥/١١٦.

(٣) هو: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمٰن بن عبد الله الصنهاجي، البهنسي، المصري، الإمام، العلامة، كان أحد الأعلام المشهورين الذين انتهت إليهم رئاسة الفقه المالكي في مصر، وعرف بالجد في طلب العلم =

فقط[1] دون غيرها من الإمامة والقضاء وهو يعني بذلك ـ بلا شك ـ أن الرسالة لا مجال للاجتهاد فيها، كما أن القضاء والإمامة يجوز اجتهاد الرسول ﷺ فيهما بإطلاق، وحصر الاختلاف في الفتيا دون غيرها ـ كما يرى القرافي ـ أمر لا تساعد عليه أدلة المختلفين، فإن القائلين بجواز الاجتهاد للنبي ﷺ منهم يستدلون بقوله ﷺ: «**إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له بشيء، فلا يأخذه فإنما اقتطع له قطعة من النار**»، وهذا الحديث نص في القضاء، فلو كان الاختلاف في الفتيا لما ساغ لهم الاستشهاد به، وأيضاً فإن من بين أدلة المجيزين ما رواه الشعبي: «أنه ﷺ كان يقضي القضية وينزل القرآن بعد ذلك بغير ما كان قضى به فيترك ما قضى به على حاله ويستقبل ما نزل به القرآن»[2] وهو أيضاً وارد في القضاء ولا موضع للاستدلال به إن كان القضاء خارجاً عن مورد الخلاف.

ويستدلون أيضاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾[3] [النساء: ١٠٥]، والآية أوضح ما تكون في الحكم القضائي منها في غيره، ولو كان الاختلاف في الفتيا وحدها لما جاز لهم الاستشهاد بها، ونراهم فيما عدا ما تقدم ـ يستأنسون في جواز الاجتهاد للنبي ﷺ بقوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَـٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ﴾ الآية [الأنبياء: ٧٨].

= وغزارة التأليف في الفقه والأصول ومن مؤلفاته: «أنوار البروق في أنواء الفروق»، «الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام»، و«الذخيرة»، «شرح تنقيح الفصول»، و«مختصر تنقيح الفصول»، توفي سنة (٦٨٤هـ). انظر في ترجمته: «الديباج المذهب»، لابن فرحون ص٦٢ ـ ٦٧، و«الأعلام»، للزركلي ١/ ٩٠.

(١) انظر: «في حصر القرافي الخلاف في الفتوى»، «نهاية السول»، للإسنوي، حيث يقول: «ومحل الخلاف على ما قاله القرافي في «شرح المحصول» في الفتاوى أما الأقضية فيجوز الاجتهاد فيها بالإجماع»، انظر: «نهاية السول» ٤/ ٥٣٢، ٥٣٣، و«التقرير والتحبير» ٣/ ٣٠١، وقد علق ابن أميره حاج في «التقرير والتحبير على رأي القرافي» بقوله: «ولم أقف على هذا لغيره والوجه غير ظاهر التقرير والتحبير» ٣/ ٣٠١.

(٢) «الإحكام في أصول الأحكام»، للآمدي ٤/ ٢٢٤، طبعة دار الكتب.

(٣) وانظر: «العضد على ابن الحاجب» ٢/ ٢٩١.

الدال على جواز الاجتهاد في حق غيره من الأنبياء، والآية نزلت في فصل خصومة ولو كان الاختلاف في الفتيا فقط لما كان لهم ذلك دليلاً[1]، غير أن رأي القرافي في حصر الاختلاف في الفتيا ـ وإن بعد عن الأدلة التي أثارها المختلفون فإنه يقرب من جهة أخرى وهي أن بعض الذين لا يجيزون اجتهاد الرسول ﷺ استثنوا من ذلك اجتهاداته في الحروب[2]، وجلي واضح من هذا أنهم يعنون بها تصرفاته بالإمامة؛ لأن معالجته لأمور الحرب تدخل في هذا الجانب من تصرفاته ﷺ بل تعتبر هي الجزء الواضح الذي فرضت الضرورة العملية آنذاك إكثار التصرف فيه، ولكن مع هذا فإن الاختلاف يبقى قائماً في الإمامة أيضاً؛ لأن الذين لا يجيزون اجتهاد الرسول ﷺ لم يتفقوا جميعاً على هذا الاستثناء[3].

○ مذاهب الأصوليين في موضوع اجتهاد الرسول ﷺ:

واختلاف الأصوليين حول اجتهاد الرسول ﷺ كان إلى مذاهب:

فمذهب الجمهور أنه مأمور بالاجتهاد مطلقاً في الأحكام الشرعية والحروب والأمور الدينية من غير تقييد بشيء منها ومن غير تقييد بانتظار الوحي، وهو مذهب عامة الأصوليين ومالك والشافعي وأحمد وعامة أهل الحديث ومنقول عن الإمام أبي يوسف[4].

- **أدلتهم:**

وقد استدلوا على ذلك بأدلة، منها:

---

(١) انظر: «كشف الأسرار» ٣/ ٩٢٦، ٩٢٧، و«الإحكام في أصول الأحكام»، للآمدي ٤/ ٢٢٣.

(٢) «التقرير والتحبير» ٣/ ٢٩٦.

(٣) يحكي صاحب التقرير هذا القول عن القاضي والجبائي فقط. انظر: «التقرير والتحبير» ٣/ ٢٩٦ في حين يورد صاحب «كشف الأسرار» الاتفاق على جواز الاجتهاد للرسول ﷺ في أمور الحرب: «كشف الأسرار» ٣/ ٩٢٦، ويقول الآمدي: «ومن الناس من قال إنه كان له الاجتهاد في أمور الحرب دون الأحكام الشرعية»، «الإحكام» ٤/ ٢٢٢.

(٤) انظر: «التقرير والتحبير» ٣/ ٢٩٦.

١ ـ قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ۝٢﴾ [الحشر: ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ﴾ [النساء: ٨٣] وسواهما من الآيات الدالة على عموم الاستنباط والاعتبار، وإشراك النظير في حكم نظيره، وهي آيات الخطاب فيها عام والكل فيها مأمور، والرسول ﷺ أحد الناس بصيرة، وأدقهم نظراً، وأجلهم في ذلك كله فكان أول داخل في هذا العموم.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ﴾ [النساء: ١٠٥]. والاستدلال بهذه الآية على جواز الاجتهاد للرسول ﷺ منقول عن الإمام أبي يوسف صاحب أبي حنيفة، وقد بين وجه دلالة الآية على مراد أبي يوسف أبو علي الفارسي، فقال: إن الرؤية تقال للأبصار وللعلم وللرأي والرؤية التي للإبصار لا تتوجه هنا؛ لأنها أمر يتعلق بالمحسوسات والآية واردة في الأحكام وهي أمور معقولة لا محسوسة، ومثلها التي للعلم لا تتوجه أيضاً؛ لأنها تحتاج إلى ثلاثة مفاعيل ـ بعد دخول الهمزة عليها ـ وليس هناك إلا مفعولان فيتعين أن يكون المراد بما جعله الله لك رأياً.

٣ ـ بأن الاجتهاد يستدعي كلفة ومشقة ويترتب على ذلك فيه زيادة في الثواب وإجزال في الأجر؛ لأن الشريعة ربطت زيادة الأجر بزيادة الجهد يقول عليه السلام: «**ثوابك على قدر نصيبك**»، ويقول: «**أفضل العبادات أحمزها**»، وزيادة الثواب والأجر في الاجتهاد تقتضي ألا يسقط عنه بغية تحصيل مزيد الثواب، ولئلا يكون من هو دونه مختصاً بفضيلة ليست له، وأيضاً فإن في الاجتهاد وإظهار الحكم عن طريق الحمل على النصوص، وما فيه من ملاحظة المعنى ما يجعل الرسول ﷺ أولى به من غيره «لسلامة نظره وبعده عن الخطأ والإقرار عليه» وعدا ذلك فإن في الاجتهاد فضيلة شحذ الذهن، وإعمال الفكر وهي فضيلة الشأن فيها أن لا تسقط عن الرسول ﷺ وتثبت لغيره وهو الحائز لكل أنواع الفضائل(١).

---

(١) انظر في هذه الأدلة: «المستصفى»، للغزالي ٢/٣٥٤ ـ ٣٥٧، و«العضد على =

والجمهور بعد اتفاقهم على جواز الاجتهاد للرسول ﷺ يختلفون في وقوعه وهو اختيار أكثر الأصوليين كالآمدي وابن الحاجب، وتوقف في ذلك الإمام الغزالي ويستند في ذلك إلى أنه لم يثبت في الوقوع قاطع، ويرد أدلة الوقوع بأن حادثة أسرى بدر ربما كان الرسول ﷺ فيها مخيراً بالنص في إطلاق الكل أو قتل الكل أو فداء الكل فأشار البعض بتعيين الإطلاق على أساس المنع من غيره، فنزل العتاب للذين عينوا مع رسول الله ﷺ لكنه ورد بصيغة الجمع والمراد به أولئك خاصة. وحمل حادثة «المنزل» في غزوة بدر بأنه اجتهاد في أمور الدنيا لا الدين وهو غير محل النزاع، ورد حادثة «الإذخر» بأنه ربما كان الوحي قد نزل بأن لا يستثنى الإذخر إلا عند قول العباس أو كان جبريل حاضراً فأشار عليه بإجابة العباس[١]، ومعتمد أكثر الأصوليين ـ كما قررنا ـ جواز الاجتهاد ووقوعه في حق النبي ﷺ تدل على ذلك الأدلة الكثيرة التي سنوردها في صلب الموضوع من اجتهاداته[٢] ومذهب الحنفية أنه مأمور بالاجتهاد في الحوادث التي لا نص فيها بعد انتظار الوحي إلى خوف فوت الحادثة بلا حكم، واجتهاده عندهم وحي باطن[٣].

واستدل الحنيفة على تقييدهم الجواز بانتظار الوحي وخوف فوت الحادثة: إلى أن عدم نزول الوحي عليه ﷺ بعد الانتظار دليل الإذن بالاجتهاد[٤].

ومذهب الأشاعرة وأكثر المعتزلة والمتكلمين أنه ليس له الاجتهاد في الأحكام الشرعية وغالى في ذلك بعضهم فقال بعدم جوازه عقلاً في حقه ﷺ وبعضهم فصل في ذلك فمنعه في الأحكام الشرعية، وأجازه في الأمور الدينية

= ابن الحاجب» ٢/ ٢٩١، ٢٩٢، و«مسلم الثبوت» ٢/ ٣٦٦ ـ ٣٧٠، و«إرشاد الفحول»، للشوكاني ٢٥٥، ٢٥٦، و«نهاية السول»، للإسنوي ٤/ ٢٣٥ ـ ٢٣٧.

(١) «المستصفى»، للغزالي ٢/ ٣٥٦.

(٢) انظر: «شرح العضد على ابن الحاجب» ١/ ٢٩٢، و«الإحكام»، للآمدي ٤/ ٢٢٢.

(٣) انظر: «كشف الأسرار» ٣/ ٩٢٦.

(٤) انظر: «كشف الأسرار» ٣/ ٩٢٦ وما بعدها.

والحروب، وبعضهم قصر الجواز على الحروب فقط(١).

● **أدلة المانعين:**

١ ـ يقول تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣، ٤]، والضمير حسب توجيههم في الآية يرجع إلى الرسول ﷺ، وما دام الرسول ﷺ لا ينطق إلا عن وحي فلا يجوز له الاجتهاد؛ لأن الاجتهاد غير الوحي. وقد نوقش ها الاستدلال بأن الآية مختصة بالقرآن لأنه رد لقولهم افتراه من عند نفسه.

٢ ـ أنه لو جاز الاجتهاد للرسول ﷺ لجازت مخالفته في اجتهاده؛ لأن جوازه المخالفة من لوازم أحكام الاجتهاد، وقد نوقش هذا الاستدلال أيضاً بأن المخالفة تلزم الاجتهاد إذا لم يقترن به قاطع كاجتهاد يكون عن إجماع فإن اقترانه بالإجماع يخرجه عن أن تجوز مخالفته فكذلك اجتهاد الرسول ﷺ قد اقترن به قوله وهو قاطع.

٣ ـ أن الرسول ﷺ قادر على اليقين متمكن منه؛ لأن الوحي ينزل عليه، والقادر على اليقين يمتنع عليه الظن، والاجتهاد ظن فلا يجوز له ﷺ وقد نوقش هذا الاستدلال ـ كما نوقش غيره ـ بأن الوحي غير مقدور له بل هو من مشيئة الله ﷻ، وواضح أن هذا الدليل الأخير لا يلزم الحنفية لاشتراطهم في جواز الاجتهاد للرسول ﷺ انتظار الوحي(٢).

والراجح الثابت ـ بلا ريب ـ أن الرسول ﷺ كان مأذوناً بالاجتهاد وأنه وقع منه بالفعل في مواطن كثيرة من أحكام الشرع وأمور الحرب. فمن ذلك:

١ ـ أنه ﷺ حكم في أسارى بدر بأخذ الفداء منهم وكان هذا الحكم مبنياً على الاجتهاد بالرأي، ولم يكن مستنداً إلى الوحي، وآية ذلك أن المولى ﷻ لم يرتضه، ونزل الوحي مبيناً خطأه في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧].

---

(١) انظر: «التقرير والتحبير» ٣/ ٢٩٦.

(٢) انظر في هذه الأدلة: «العضد على ابن الحاجب» ٢/ ٢٩٢، و«التقرير والتحبير» ٣/ ٢٩٩.

وكان الرأي الذي حكم به النبي ﷺ هو رأي سيدنا أبي بكر الذي أشار به بعد استشارة النبي ﷺ له ولغيره من الصحابة. فقد روى الإمام أحمد في «مسنده» أن النبي ﷺ «استشار أبا بكر وعلياً وعمر - فيما يصنع بالأسرى -» فقال أبو بكر: يا نبي الله هؤلاء بنو العم والعشيرة والإخوان فأنا أرى أن تأخذ منهم الفداء فيكون ما أخذناه منهم قوة لنا على الكفار وعسى الله ﷻ أن يهديهم فيكونوا لنا عضداً. فقال رسول الله ﷺ: **«ما ترى يا ابن الخطاب؟»** قال: قلت: والله ما أرى ما رأى أبو بكر ولكن أرى أن تمكني من فلان قريب لعمر فاضرب عنقه، وتمكن علياً من عقيل فيضرب عنقه حتى يعلم الله أنه ليس في قلوبنا هوادة للمشركين، هؤلاء صناديدهم وأئمتهم وقادتهم فهوى رسول الله ﷺ ما قال أبو بكر ولم يهو ما قلت فأخذ منهم الفداء، فلما كان من الغد قال عمر رضي الله عنه: غدوت إلى النبي ﷺ فإذا هو قاعد وأبو بكر وإذا هما يبكيان، فقلت: يا رسول الله أخبرني ماذا يبكيك أنت وصاحبك؟ فإن وجدت بكاءً بكيت، وإن لم أجد بكاءً تباكيت لبكائكما، قال: قال النبي ﷺ: **«الذي على أصحابك من الفداء، ولقد عرض علي عذابكم أدنى من هذه الشجرة»** - لشجرة قريبة منه ﷺ - وأنزل الله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧] إلى قوله: ﴿لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾﴾ [الأنفال: ٦٨](١).

٢ - أنه ﷺ اجتهد وأذن لجماعة من المنافقين أن يتخلفوا عن غزوة «تبوك» بناءً على اجتهاده وقد عاتبه القرآن على ذلك، إذ نزل في هذا الشأن قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣]، وعتابه دليل على أنه لم يصدر في إذنه لهم عن نص، وإلا لما كان ثمة وجه للعتاب(٢).

٣ - أنه ﷺ قال في «حجة الوداع»: **«لو استقبلت من أمري ما استدبرت**

---

(١) «مسند الإمام أحمد» ٢٠٨/١، تحقيق: أحمد محمد شاكر، طبعة دار المعارف (١٩٥٤م).

(٢) الحديث رواه البخاري بسنده إلى عبد الله بن كعب بن مالك. انظر: «البخاري مع عمدة القاري» ٤٨/١٨.

لما سقت الهدي»؛ أي: لو علمت أولاً ما علمت آخراً من الحرج الذي يصاحب سوى الهدي لما سقته، فدل ذلك على أن سوقه الهدي أولاً كان عن رأي[1].

٤ ـ أنه ﷺ قال: «**حرم الله ﷻ مكة فلم تكن لأحد من قبلي ولا من بعدي، أحلت لي ساعة من نهار، لا يختلي خلاها، ولا يعتضد شجرها، ولا ينفر صيدها، وتلتقط لقطتها إلا لمعرف**»، فقال العباس ﵁: إلا الإذخر لصاغتنا وقبورنا، فقال: **إلا الإذخر**، والوحي لم ينزل عليه في تلك الحالة فكان الاستثناء بالاجتهاد[2].

٥ ـ أنه ﷺ اجتهد في الأذان، فقد روى الإمام مالك في «الموطأ» عن يحيى بن سعيد قال: «كان رسول الله ﷺ قد أراد أن يتخذ خشبتين يضرب بهما ليجتمع الناس للصلاة فأري عبد الله بن زيد الأنصاري ثم من بني الحارث من الخزرج خشبتين في النوم، فقال: إن هاتين لنحو مما يريد رسول ﷺ، فقال: ألا تؤذنون للصلاة؟ فأتى رسول الله ﷺ حين استيقظ فذكر له ذلك فأمر رسول الله ﷺ، بالأذان، فكون النبي ﷺ قد أراد أن يتخذ خشبتين يضرب بهما دليل على أن النبي ﷺ كان له الاجتهاد في أمور الشريعة ما لم ينص له على الحكم ولذلك أداه اجتهاده إلى اتخاذ الخشبتين لاجتماع الناس للصلاة، فلما رأى عبد الله بن زيد الأذان صار إليه، ولو أمر وحياً باتخاذ الخشبتين لم يعدل عن ذلك لرؤيا رآها عبد الله بن زيد»[3].

---

(١) انظر: «مسلم الثبوت» ٢/ ٣٤٨، والحديث رواه البخاري بسنده إلى السيدة عائشة، انظر: «عمدة القاري» ٣/ ٢٥.

(٢) «الإحكام في أصول الأحكام»، للآمدي ٤/ ٢٢٤، والحديث رواه البخاري بسنده إلى ابن عباس في باب: الجنائز، وأخرجه في باب: الحج عن أبي موسى، وفي البيوع عن إسحاق بن خالد، والحديث أيضاً في مسلم، وأخرجه البزار عن ابن عباس، وأخرجه الطحاوي عن مجاهد عن ابن عباس قال البزار: «وهذا الحديث قد روي عن ابن عباس ﵄ من غيره وجه، وعن غير ابن عباس بألفاظ مختلفة»، انظر: «عمدة القاري» ٨/ ١٦١.

(٣) انظر: «الموطأ» بهامش المنتقى و«المنتقى»، للباجي ١/ ١٣٠.

وعدا ما تقدم فإن هناك أحاديث وردت فيها مادة «الرأي» مسندة صراحة إلى النبي ﷺ مشيرة إلى وقوع الاجتهاد بالرأي منه، فقد جاء الحديث الذي روته أم سلمة عن النبي ﷺ والذي تقدم ذكره في بعض الروايات بلفظ: **«إني إنما أقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل عليّ فيه»**[1].

وروى ابن شهاب عن سيدنا عمر أنه قال وهو على المنبر: «يا أيها الناس إن الرأي إنما كان من رسول الله ﷺ مصيباً؛ لأن الله كان يريه وإنما هو منا الظن والتكلف»[2]، كما جاءت بعض الأحاديث الأخرى دالة على استعماله للقياس ومن ذلك:

١ ـ ما روى ابن عباس رضي الله عنه قال: جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ، فقالت: يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها؟ قال: **«أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان يؤدي ذلك عنها»**، قالت: نعم، قال: **«فصومي عن أمك»**[3].

٢ ـ قوله لسيدنا عمر ـ حينما قال له: صنعت اليوم أمراً عظيماً قبلت وأنا صائم ـ: **«أرايت لو مضمضت من الماء وأنت صائم»**[4].

٣ ـ قوله ﷺ للأعرابي الذي أنكر ولده ـ حين جاءت به امرأته أسود ـ: **«هل لك من إبل»** قال: نعم، قال: **«فما ألوانها»**، قال: حمر، قال: **«فهل فيها من أورق»**، قال: إن فيها لورقاً، قال: **«عسى أن يكون نزعه عرق، قال: وهذا عسى أن يكون نزعه عرق»**[5].

ومما يدل على اجتهاد الرسول ﷺ أيضاً تعليله للأحكام فإن الرسول ﷺ كثيراً ما قرن الأحكام بعلل تشير إلى الحكمة والمقصود منها، ومن ذلك

---

(١) الحديث في «سنن أبي داود»، انظر: كتاب الأقضية ٣/ ٤١٠.
(٢) المرجع السابق.
(٣) الحديث رواه مسلم، انظر: «مسلم» بشرح النووي ٨/ ٢٣، ٢٤.
(٤) الحديث في «سنن أبي داود»، انظر: «السنن» ١/ ٣٧٤.
(٥) المرجع السابق ١/ ٣٥٤، والحديث أيضاً في البخاري بسنده إلى أبي هريرة، انظر: «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ص٢ ـ ٢٣.

قوله ﷺ وقد سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر: «**أينقص إذا جف؟**» قالوا: نعم، فقال: «**فلا إذن**»، وقوله ﷺ في محرم وقصته دابته: «**لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيباً فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً**» وقوله ﷺ في علة حل نبيذ التمر: «**ثمرة طيبة وماء طهور**».

وقوله ﷺ في شأن شهداء أُحد: «**زملوهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دماً**»، إلى غير ذلك من الأحاديث الكثيرة التي جاءت الأحكام فيها معللة(١).

وكما اجتهد الرسول ﷺ اجتهد الصحابة في عصره سواء كانوا غائبين عنه أم كانوا حاضرين على الراجح(٢) تدل على ذلك كثير من الأحاديث.

١ ـ حديث معاذ بن جبل: أن رسول ﷺ لما بعثه إلى اليمن، قال: «**كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟**» قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: «**فإن لم يكن في كتاب الله؟**» قال: فبسُنَّة رسول الله ﷺ. قال: «**فإن لم يكن في سُنَّة رسول الله؟**» قال: أجتهد رأيي لا آلو قال: فضرب بيده في صدري، وقال: «**الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله**»(٣).

٢ ـ أنه ﷺ قال لعمرو بن العاص في بعض القضايا: «**أحكم**». قال: أجتهد وأنت حاضر؟ قال: «**نعم إن أصبت فلك أجران وإن أخطأت فلك أجر**»(٤).

---

(١) انظر: «كشف الأسرار» ٣/ ٩٩، وقد تقدم تخريج هذه الأحاديث.

(٢) اختلف الأصوليون في جواز الاجتهاد للصحابة رضوان الله عليهم في عصر الرسول ﷺ فذهب الأكثرون إلى جوازه ووقوعه، ومنعه أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم. وفرق بعضهم بين الغائب والحاضر فأجازوه لمن غاب عن حضرته ﷺ كما وقع لمعاذ رضي الله عنه دون من كان حاضراً. واختار هذا القول الغزالي كما أن بعض المجوزين اشترط الإذن من الرسول ﷺ في ذلك. ومنهم من اكتفى بسكونه ﷺ عن الإذن الصريح. انظر: هذه المذاهب بتفصيل أكثر في «المستصفى» ٢/ ٣٥٤، و«إرشاد الفحول» ص٢٥٦، ٢٥٧، و«نهاية السول»، للإسنوي ٤/ ٥٣٨ ـ ٥٤٣، «العضد على ابن الحاجب» ٢/ ٢٩٢، ٢٩٣..

(٣) سبق تخريج الحديث.

(٤) الحديث في «سنن أبي داود» بسنده إلى عمرو بن العاص بلفظ: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد، فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر**»، «سنن أبي داود»، =

٣ ـ ما روي عنه أنه جاءه خصمان يختصمان، فقال: **«قم يا عقبة اِقض بينهما»**، فقال: بأبي وأمي يا رسول الله أنت أولى بذلك، قال: **«وإن كان، اِقض بينهما»** قلت: على ماذا؟ قال: **«اجتهد فإن أصبت فلك عشر حسنات، وإن اجتهدت وأخطأت فلك أجر واحد»**[١].

٤ ـ ما رواه الإمام مالك في «الموطأ» عن يحيى بن سعيد، عن النعمان بن مرة: أن رسول الله ﷺ قال لأصحابه: **«ما ترون في الشارب والسارق والزاني»** قال: وذلك قبل أن ينزل فيهم، فقالوا: الله ورسوله أعلم، قال: **«هن فواحش وفيهن عقوبة وأسوأ السرقة الذي يسرق صلاته»**، قال: وكيف يسرق صلاته يا رسول الله؟ قال: **«لا يتم ركوعها ولا سجودها»**[٢]، وفي هذا الحديث دليل على جواز الحكم بالرأي من الصحابة في حضوره ﷺ يقول الباجي: «وسؤاله أصحابه ﷺ عن حكم الشارب والسارق والزاني قبل أن ينزل فيهم صريح في جواز الحكم بالرأي»[٣].

٥ ـ ما أخرجه البخاري عن جبير بن مطعم أن امرأة من الأنصار أتت رسول الله ﷺ فكلمته في شيء فأمرها بأمر، فقالت: أرأيت يا رسول الله ﷺ إن لم أجدك؟ قال: **«فإن لم تجديني فأت أبا بكر»**[٤] والحديث دليل صريح في جواز الرجوع إلى سيدنا أبي بكر ليجتهد في بعض المسائل في زمن النبي ﷺ.

وفيما وراء هذه الأدلة فإن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ قد اجتهدوا بالرأي في زمن الرسول ﷺ في مسائل كثيرة ومن ذلك:

١ ـ أن سيدنا عمر وعمار بن ياسر كانا في سفر وحضرتهما الصلاة وهما مجنبان ولم يكونا يدريان الحكم فتوقف سيدنا عمر ولم يصلِّ. أما عمار

= كتاب الأقضية ٣/٤٠٧، وقد جاء باللفظ المذكور الذي استشهد به الأصوليون في «مجمع الزوائد»، انظر: «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد» ٤/١٩٥.

(١) انظر: «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد» ٤/١٩٥.

(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/١٣٩، ١٤٠.

(٣) انظر: «المنتقى»، للباجي ١/٢٩٨.

(٤) انظر: «البخاري مع عمدة القاري» ٢٥/٧٣.

فاجتهد «وتمعك» في التراب وصلى، قياساً للطهارة الترابية على المائية، وحين أتيا النبي ﷺ بيَّن لعمار فساد قياسه، وقال له: **«يكفيك أن تفعل هكذا»**، وبين له كيفية التيمم، ويروي القصة الإمام البخاري في «صحيحه» عن سعيد بن عبد الرحمٰن بن أبزى عن أبيه، قال: جاء رجل إلى عمر بن الخطاب، فقال: إني أجنبت فلم أصب الماء، فقال عمار بن ياسر لعمر بن الخطاب: أما تذكر أنا كنا في سفر أنا وأنت فأما أنت فلم تصلِّ وأما أنا فتمعكت فصليت فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال النبي ﷺ: **«إنما كان يكفيك هكذا، فضرب النبي ﷺ بكفيه الأرض ونفخ فيهما ثم مسح بهما وجهه وكفيه»**[(١)].

٢ ـ أن عمرو بن العاص لما بعث في غزوة ذات السلاسل احتلم في ليلة باردة، ولما حان وقت صلاة الصبح اجتهد وتيمم وصلى بالصحابة فلما قدموا على النبي ﷺ وأخبر بما فعل عمرو ضحك ولم يقل شيئاً، وفي ذلك يروى عنه: أنه لما بعث في غزوة ذات السلاسل، قال: احتلمت في ليلة باردة شديدة البرد فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك فتيممت، ثم صليت، فلما قدمنا على رسول الله ﷺ ذكروا ذلك له، فقال: **«يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب»**[(٢)]، فقلت: ذكرت قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾﴾، فضحك رسول الله ﷺ ولم يقل شيئاً[(٣)].

٣ ـ أن رجلين خرجا في سفر فحضرتهما الصلاة وليس معهما ماء فتيمما وصليا، ثم وجدا الماء في الوقت فاجتهد أحدهما وأعاد الوضوء والصلاة، واجتهد الآخر ولم يعد، وحينما جاءا النبي ﷺ سدد فعل كل منهما، وفي ذلك يروي أبو سعيد الخدري: «خرج رجلان في سفر فحضرت الصلاة وليس معهما ماء فتيمما صعيداً طيباً فصليا ثم وجدا الماء في الوقت

(١) انظر: «البخاري مع عمدة القاري» ٢٥/ ٧٣.

(٢) الحديث في البخاري: انظر: «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ٤/ ١٧.

(٣) انظر: «نيل الأوطار» ١/ ٣٢٤، والحديث رواه الإمام أحمد، وأبو داود، والدارقطني، وأخرجه البخاري تعليقاً، وابن حبان، والحاكم، انظر: «نيل الأوطار» ١/ ٣٢٤.

فأعاد أحدهما الوضوء والصلاة ولم يعد الآخر ثم أتيا رسول الله ﷺ فذكرا ذلك له، فقال للذي لم يعد: **«أصبت السُّنَّة وأجزأتك صلاتك»**، وقال للذي توضأ وأعاد: **«لك الأجر مرتين»**(١).

٤ ـ اجتهد سعيد بن معاذ ـ حين حكمته بنو قريظة ـ فحكم بأن تقتل مقاتلتهم وتسبى نساؤهم وذراريهم وسدد النبي ﷺ حكمه وقال: **«لقد حكمت فيهم بحكم الله»**، وفي ذلك يروى عن أبي سعيد الخدري ؓ قال: لما نزلت بنو قريظة على حكم سعد ـ وهو ابن معاذ ـ بعث رسول الله ﷺ وكان قريباً منه فجاء على حمار، فلما دنا، قال رسول الله ﷺ: **«قوموا إلى سيدكم فجاء فجلس إلى رسول الله ﷺ»**، فقال له: **«إن هؤلاء نزلوا على حكمك**، قال: إني أحكم أن تقتل المقاتلة وأن تسبى الذرية، قال: **لقد حكمت فيهم بحكم الملك»**(٢).

٥ ـ اجتهد سيدنا أبي بكر في حضرة الرسول ﷺ، فقد أخرج مسلم عن أبي قتادة الأنصاري، قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حنين، فلما التقينا كان للمسلمين جولة، قال: فرأيت رجلاً من المشركين، قد علا رجلاً من المسلمين، فاستدرت إليه حتى أتيته من ورائه فضربته على حبل عاتقه ضربة قطعت الدرع، قال: وأقبل عليّ فضمني ضمة وجدت منها ريح الموت، ثم أدركه الموت فأرسلني فلحقت عمر بن الخطاب ؓ فقلت: ما بال الناس؟ قال: أمر الله، قال: ثم إن الناس رجعوا وجلس رسول الله ﷺ، فقال: **«من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه»**، فقمت، فقلت: من يشهد لي؟ ثم جلست، ثم قال ذلك الثالثة، فقمت، فقال رسول الله ﷺ: **«ما بالك يا أبا قتادة»** فقصصت عليه القصة، فقال: رجل من القوم: صدق يا رسول الله ذلك القتيل عندي فارضه من حقه، فقال أبو بكر: لاها الله إذن لا يعمد إلى أسد من

---

(١) انظر: «نيل الأوطار» ١/ ٣٣٥، والحديث رواه النسائي، وأبو داود، والدارمي والحاكم، انظر: «نيل الأوطار» ١/ ٣٣٥.

(٢) الحديث في البخاري، انظر: البخاري، كتاب: الجهاد والسير ١٤/ ٢٨٨، وانظر: «أعلام الموقعين» ١/ ٢٤٥.

أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه، فقال رسول الله ﷺ: **«صدق فأعطه إياه فأعطاني فبعث الدرع فابتعت مخرفاً[(١)] في بني سلمة فإنه لأول مال تأثلته»**[(٢)].

○ حكمة اجتهاده ﷺ واجتهاد الصحابة في عصره:

وإذا كان الرسول ﷺ قد اجتهد بالرأي والصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ قد اجتهدوا به في عصره أيضاً، وكان اجتهاده واجتهادهم في هذا العصر الذي لم تزل الرسالة فيه تنزل، والوحي فيه يترى سنة فإن هذا الاجتهاد له قيمة كبيرة، إذا نظرنا إليه من زاوية أنه تدريب للمسلمين على الاجتهاد وفتح لطريقه أمامهم لكي يعالجوا المشاكل التي تطرأ في حياتهم في ضوء الهدي الإلٰهي لا سيما وأن الشريعة الإسلامية هي خاتمة الشرائع وأنها عامة للناس جميعهم مهما اختلفت أجناسهم وطبائعهم، وتنوعت عاداتهم وأعرافهم، وأنها خالدة باقية ما بقيت الدنيا وعمرت بأهلها إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وأن قواعد الدين ونصوصه جاءت كلية لم تعرض للتفاصيل وما كان لها أن تفعل، فالحوادث متجددة ومتكاثرة لا تقف عند حد، فكل زمن يحدث لأهله من الوقائع ما لم يكن يعرفه أهل الزمان السابق[(٣)].

---

(١) المخرف بفتح الميم والراء البستان، وقيل: السكة من النخل تكون صفين يخرف من أيهما شاء؛ أي: يجتني، انظر: «شرح النووي على مسلم» ١٢/٥٧ وما بعدها.

(٢) الحديث في مسلم، انظر: «صحيح مسلم بشرح النووي» ١٢/٥٧ ـ ٦١، وانظر: «مجلة الأزهر» مجلد ١٨، ص٦١٥، بحث عن اجتهاد الخلفاء الأربعة للشيخ عبد العزيز المراغي.

(٣) انظر: «نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره»، للشيخ محمد علي السايس ص٢٤، و«الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي» الربع الأول ص٥٦، ٥٧، و«تاريخ التشريع الإسلامي لأستاذنا فضيلة الأستاذ إبراهيم الدسوقي الشهاوي» ص٣٩.

الفصل الثالث

الرأي في عصر الصحابة
(متابعة واستخلاص)

يبدأ عصر الصحابة - رضوان الله عليهم - عقب انتهاء الوحي بوفاة الرسول ﷺ، إذا بوفاته ﷺ انقطع الوحي، وانتقلت سلطة قيادة الأمة إلى أصحابه سياسة وتشريعاً، ويمتاز هذا العصر بأنه كان عصر اتساع لرقعة الدولة الإسلامية، ففيه تم فتح كثير من البلدان كالشام والعراق ومصر وفارس وغيرها من البلدان التي حباها الله بنور الإسلام وعدله(١).

وقد اقتضت هذه الحركة السريعة في الفتوحات الإسلامية حركة أخرى تشريعية تتابع خطوها، وتواكب سيرها، ذلك أن الفتح الإسلامي لم يكن غزواً يقصد به السلب والنهب، وإنما كان فتحاً إنسانياً رفيقاً. الهدف منه نشر تعاليم ومبادئ الدين الإسلامي الحنيف ومن أهم المبادئ التي جاء بها هذا الدين مبادئه التشريعية التي تتسق مع ما جاء به من تنظيم لأمر العقيدة والأخلاق،

---

(١) يختلف المحدثون وعلماء الأصول في المراد بالصحابي فيرى المحدثون: أنه كل من لقي النبي ﷺ مؤمناً به ومات على الإسلام ولا يشترطون في ذلك طول الصحبة والرواية. ويرى علماء الأصول أنه من طالت صحبته للنبي ﷺ وكثرت مجالسته مع التتبع له والأخذ عنه. والغزالي والآمدي وابن الحاجب من الأصوليين يوافقون المحدثين في إطلاقهم من حيث أنه إطلاق لغوي فقط، أما الإطلاق العرفي فيوافقون فيه جمهور الأصوليين، وغني عن البيان أن الاختلاف إنما هو في الإطلاق العرفي لا اللغوي. انظر: «مسلم الثبوت» ٢/ ١٥٨، و«الإحكام في أصول الأحكام»، للآمدي ٢/ ١٣٠، ١٣٣، و«المستصفى» ١/ ١٠، و«شرح العضد على مختصر ابن الحاجب»: ٢/ ٦٧، و«أسد الغابة في معرفة الصحابة» ١/ ١١، ١٢، و«الإصابة في تمييز الصحابة»، لابن حجر ١/ ١٠.

غير أن الحركة التشريعية كان موقفها دقيقاً في هذه الفترة حيث أنها واجهت إثر هذه الفتوحات نوعين من المسائل كانت تحتاج إلى التشريع فيها:

أولاها: مسائل نابعة من طبيعة البلدان التي فتحت وتتمثل في أعرافها المختلفة، ونظم حياتها المتباينة، وما كانت تعج وتزخر به معاملاتها من تعقد وتشابك، وكل ذلك أمر لم يكن للصحابة المنوط بهم أمر التشريع عهد به من قبل.

وثانيتها: مسائل ولدتها ظروف الحرب وبرزت نتيجة لها، وكانت تحتاج إلى التشريع فيها فيما يخص المسلمين الفاتحين أنفسهم أحياناً، أو يخص البلاد المفتوحة أحياناً أخرى وقد فرضت هذه المسائل الجديدة على متولي الفتيا من الصحابة[1] أن يجابهوها باستعمال رأيهم، خاصة، وأن نصوص

---

(١) تولى الفتيا من الصحابة جمع كبير، واختلفوا في درجتهم في الإفتاء بين مكثر ومقل ومتوسط بينهما والذين كثرت عنهم الفتيا من الصحابة سبعة هم: عمر، وعلي، والسيدة عائشة، وعبد الله بن مسعود، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وبشير بن خزم، إلى أنه يمكن أن يجمع من فتيا كل واحد منهم سفر ضخم، بل إن ذلك حدث بالفعل بالإضافة إلى بعضهم. فقد جمع أبو بكر بن موسى بن يعقوب ابن أمير المؤمنين المأمون فتيا عبد الله بن عباس في عشرين كتاباً. ولعل السبب في كثرة الفتيا عند هؤلاء أن بعضهم امتد به الزمن بعد وفاة الرسول الله ﷺ وجدت أحداث كثيرة استدعت الإفتاء فأفتى، أو أن بعضهم تولى أمر المسلمين فحتم ذلك عليه الاجتهاد والإفتاء لمجابهة أحداث الحياة العملية الدائمة المتجددة، والمتوسطون في الفتيا من الصحابة عشرون هم: أم سلمة أم المؤمنين، وأنس بن مالك، وأبو سعيد بن الزبير، وأبو موسى الأشعري، وسعد بن أبي وقاص، وسلمان الفارسي، وجابر بن عبد الله، ومعاذ بن جبل، وأبو بكر الصديق، وطلحة، والزبير، وعبد الرحمٰن بن عوف، وعمران بن حصين، وأبو بكرة، وعبادة بن الصامت، ومعاوية بن أبي سفيان، والباقون منهم مقلون في الفتيا، وقد بلغ بهم ابن حزم مائة وإحدى عشرين صحابياً عدَّ بينهم: الحسين والحسين ولدي سيدنا علي وأبو عبيدة بن الجراح وفاطمة، وقد عد من بينهم ماعز والغامدية وعلق على هذا ابن القيم بقوله: «وما أدري بأي طريق عد منهم أبو محمد الغامدية وماعزاً ولعله تخيل أن إقدامهما على جواز الإقرار بالزنى من غير استئذان لرسول الله ﷺ في ذلك فتوى لأنفسهما بجواز الإقرار وقد أقر عليها فإن كان تخيل هذا فما أبعده من خيال أو لعله ظفر =

القرآن الكريم لم تعالج المسائل الجزئية في كل الأحوال وإنما وضعت الأسس الكلية، والقواعد العامة، وبيَّنت أن المرجع إن لم يكن ثمة نص هو الاجتهاد بالرأي في حدود المقاصد التي هدفت إليها الشريعة الإسلامية، والضوابط التي وضعتها للاجتهاد، وقد كان هذا سبباً أساسياً في استعمالهم للرأي بالإضافة إلى سبب آخر وهو أن السُّنَّة لم تكن مدونة يسهل الرجوع إليها، وإنما كانت محفوظة في الصدور، وكان التحديث بها ليس بالأمر الهيِّن اليسير، فقد كان كبار الصحابة ينهون عنه، توقياً من الكذب على رسول الله ﷺ.

روى الحافظ الذهبي عن سيدنا أبي بكر رضي الله عنه أنه جمع الناس بعد وفاة النبي ﷺ، فقال: «إنكم تحدثون عن رسول الله أحاديث تختلفون فيها، والناس بعدكم أشد اختلافاً فلا تحدثوا عن رسول الله ﷺ شيئاً فمن سألكم فقولوا: بيننا وبينكم كتاب الله فاستحلُّوا حلاله وحرِّموا حرامه»[(١)] وروي عن قرظة بن كعب، قال: لما سيرنا عمر إلى العراق مشى معنا وقال: أتدرون لِمَ شيعتكم؟ قالوا: نعم مكرمة لنا، قال: ومع ذلك فإنكم تأتون أهل قرية لهم دوي بالقرآن كدوي النحل فلا تصدوهم بالحديث فتشغلوهم، جوِّدوا القرآن، وأقلوا الرواية عن رسول الله وأنا شريككم، فلما قدموا قرظة، قالوا: حدثنا، قال: «نهانا عمر»[(٢)].

وروي الدراوردي عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، قال: قلت له: أكنت تحدث في زمان عمر هكذا، فقال: لو كنت أحدث في زمان عمر مثل ما أحدثكم لضربني بمخفقته[(٣)]. وروي عن عبد الله بن مسعود

= عنهما بفتوى في شيء من الأحكام».
انظر: «الإحكام في أصول الأحكام»، لابن حزم ٥/٦٦٦، «طبقات الفقهاء» للشيرازي ص٢٣، ٢٤، «الإمام أحمد بن حنبل»، الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ص٢٤٥.

(١) «تذكرة الحفاظ»، للذهبي ١/٧.

(٢) «جامع بيان العلم وفضله» ٢/١٤٧، و«تذكرة الحفاظ» ١/٧.

(٣) «تذكرة الحفاظ» ١/٧.

أنه قال: «كفى بالمرء إثماً أن يحدث بكل ما سمع»[1] وقد كانوا - مع نهيهم السابق - يحتاطون أكثر من جانب آخر - فيطلبون ممن يحدث عن رسول الله ﷺ معضداً لما يرويه، وقد اختلفت طرقهم في ذلك فاشتهر عن الصديق أبي بكر والفاروق عمر رضي الله عنهما أنهما كانا يطلبان بينة، واشتهر عن سيدنا علي أنه كان يستحلف الراوي، روى ابن شهاب عن قبيصة بن ذؤيب أن الجدة جاءت إلى أبي بكر تلتمس أن تورث، فقال: ما أجد لك في كتاب الله شيئاً وما علمت أن رسول الله ﷺ ذكر لك شيئاً، ثم سأل الناس، فقام المغيرة، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يعطيها السدس، فقال: هل معك أحد وشهد محمد بن مسلمة بمثل ذلك فأنفذه لها أبو بكر رضي الله عنه[2].

وروى الجريري عن سعيد أن أبا موسى سلم على عمر من وراء الباب ثلاث مرات فلم يؤذن له فرجع فأرسل عمر في أثره، فقال: لم رجعت؟ فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إذا سلم أحدكم ثلاثاً فلم يجب فليرجع**»، فقال: لتأتيني على ذلك ببينة أو لأفعلن بك فجاءنا أبو موسى منتقعاً لونه ونحن جلوس فقلنا: ما شأنك؟ فأخذنا فقال: هل سمع أحد منكم؟ فقلنا: نعم، كلنا سمعه، فأرسلوا معه رجلاً منهم حتى أتى عمر فأخبره[3].

وروي عن عثمان بن المغيرة الثقفي عن علي بن ربيعة عن أسماء بن الحكم الفزاري أنه سمع علياً يقول: «كنت إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثاً نفعني إليه بما شاء أن ينفعني به، وكان إذا حدثني غيره استحلفته فإذا حلف صدقته»[4].

---

(١) المرجع السابق ١/ ١٥.

(٢) انظر: «نيل الأوطار» ٥/ ٣١٠، والحديث أخرجه الترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وقال الترمذي: «حسن صحيح»، انظر: «الترمذي مع تحفة الأحوذي» ٣/ ١٨١.

(٣) الحديث رواه البخاري بسنده إلى أبي سعيد الخدري، انظر: «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ٢٢/ ٢٤١، وأخرجه مسلم أيضاً في «الاستئذان» عن سيدنا عمر، وأبو داود في «الأدب» عن أحمد بن عبده عن سفيان به، انظر: «سنن أبي داود» ٤/ ٤٦٨، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، و«عمدة القاري» ٢٢/ ٢٤١.

(٤) «تذكرة الحفاظ» ١/ ٩، و«تاريخ التشريع»، للخضري ص١٢٦.

ولعل النهي عن رواية الحديث أولاً، والتشدد في قبوله - إن روى - ثانياً هو الذي يفسر لنا كثيراً مما ورد عن الصحابة أنهم اجتهدوا في مسائل برأيهم، وكانت في هذه المسائل أحاديث لم يسمعوا بها وهو من وجه آخر يعضد ما أسلفنا من أن عدم شيوع الحديث بينهم كان دافعاً لاستعمال الرأي. وأصرح شيء في الدلالة على ذلك هو قول سيدنا عمر رضي الله عنه عندما سئل في أملاص[١] المرأة وهو لا يعلم قضاء الرسول فيه، قال: أذكر الله امرءاً سمع من النبي في الجنين شيئاً؟ فقام حمل بن مالك النابغة، فقال: كنت بين جاريتين لي، فضربت إحداهما بمسطح[٢]، فألقت جنيناً ميتاً فقضى فيه رسول الله ﷺ بغرة[٣]، فقال عمر: «إن كدنا أن نقضي في مثل هذا برأينا»[٤]، واجتهادهم برأيهم في مثل هذه الحال لا يخلو من أن يوافق الحديث أو يخالفه فيحصل الرجوع منهم إلى الحديث.

فمن اجتهادهم الذي وافق الحديث:

أ - اجتهاد سيدنا عبد الله بن مسعود في المفوضة؛ فقد روي عنه أنه سئل عن امرأة مات زوجها ولم يفرض لها صداقها، فقال: لم أر رسول الله ﷺ يقضي في ذلك فاختلفوا إليه شهراً، وألحُّوا فاجتهد برأيه، وقضى بأن لها مهر نسائها لا وكس[٥] ولا شطط[٦]، وعليها العدة، ولها الميراث، فقام معقل بن

---

(١) من أملصت المرأة إذا أسقطت «أساس البلاغة»، للزمخشري ٢/ ٣٩٩.

(٢) المسطح: عمود الخباء، «أساس البلاغة» ١/ ٤٣٨.

(٣) الغرة: عبد أو وليدة.

(٤) انظر: الرسالة للإمام الشافعي ص٤٢٧، تحقيق: شاكر، ويرويه الإمام الشافعي بروايتين الرواية المذكورة، والرواية الأخرى: «لو لم نسمع هذا لقضينا بغيره»، وانظر: «الإحكام»، للآمدي ١/ ١٧٤، طبعة صبيح، والحديث رواه أبو داود بسنده إلى ابن عباس، انظر ٤/ ٢٦٦، «سنن أبي داود»، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ورواه ابن ماجه بنفس السند، انظر: «سنن ابن ماجه» ٢/ ٧٤، والترمذي، انظر: «جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي» ٢/ ٣١٠.

(٥) الوكس: النقصان والتنقيص، «القاموس المحيط»، للفيروزآبادي ٢/ ٣٠٤، طبعة ثانية بمطبعة دار الطباعة، نظارة حسين بك حسني ١٢٨٩هـ.

(٦) الشطط: مجاوزة القدر المحدود «القاموس المحيط»، للفيروزآبادي ٢/ ٣٣٤.

يسار فشهد بأنه ﷺ قضى بمثل ذلك ففرح ابن مسعود فرحة لم يفرحها قط[1].

ب ـ اجتهاد سيدنا عمر حين خرج إلى الشام فسمع وهو بسرغ «أن الوباء قد وقع بأرضها فأراد الرجوع بالمسلمين، فقال له أبو عبيدة: أتفرّ من قدر الله؟ فقال له عمر: لو غيرك قالها! نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله. أرأيت لو كان لك إبل فهبطت وادياً له عدوتان. إحداهما خصبة، والأخرى جدبة أليست إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله. ثم جاء عبد الرحمٰن بن عوف ـ وكان متغيباً في بعض حاجاته ـ فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه**»»[2].

ومن اجتهادهم الذي خالف الحديث وصحَّ رجوعهم عنه إلى الحديث:

أ ـ ما روي عن سيدنا عمر أنه كان يقول: الدية للعاقلة، ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئاً حتى أخبره الضحاك بن سفيان أن رسول الله ﷺ كتب إليه: أن يورث امرأة أشيم الضبابي من ديته فرجع إليه عمر[3].

ب ـ اجتهاد أبي موسى الأشعري حينما سأل في ابنة وابنة ابن وأخت، فقال: للابنة النصف وللأخت النصف، وقال لمن سأله: أئت ابن مسعود فإنه سيتابعني فلما سئل ابن مسعود وأخبر بقول أبي موسى، قال: لقد ضللت إذاً وما أنا من المهتدين أقضي فيها بما قضى النبي ﷺ للابنة النصف، ولابنة الابن السدس تكملة الثلثين وما بقي فللأخت، فلما أخبر أبو موسى بقول ابن مسعود، قال: لا تسألوني ما دام هذا الحبر فيكم[4].

ج ـ ما روى عن أبي هريرة أنه كان يرى أن من أصبح جنباً لا صوم له

---

(١) مر تخريج الحديث.

(٢) الحديث رواه البخاري، انظر: «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ٢١/ ٢٥٧، ٢٥٨.

(٣) الحديث رواه أبو داود في «سننه» بسنده إلى سعيد بن المسيب انظر: «سنن أبي داود» ٣/ ١٧٨، ورواه الترمذي أيضاً بذلك السند، انظر: «جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي» ٣/ ١٨٤، ورواه أيضاً ابن ماجه، انظر: «سنن ابن ماجه» ٢/ ٧٤.

(٤) الحديث في البخاري، انظر: «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ٢٣/ ٢٣٩.

حتى أخبرته السيدة عائشة وأم سلمة أن رسول الله ﷺ كان يدركه الفجر وهو جنب من أهله ثم يغتسل ويصوم[1].

د ـ ما روي من أن عبد الله بن عمر كان يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن فسمعت عائشة بذلك فقالت: يا عجباً لابن عمر هذا يأمر النساء أن ينقضن رؤوسهن، أفلا يأمرن أن يحلقن رؤوسهن؟ لقد اغتسلت أنا ورسول الله ﷺ من إناء واحد وما أزيد على أن أفرغ على رأسي ثلاث إفراغات[2].

من هنا استعمل الصحابة ـ وهم مجتهدو العصر وفقهاء التشريع فيه ـ رأيهم فيما لا نص فيه تسندهم في ذلك ملكة ممتازة في الفهم، وذوق رفيع في الفقه، ومعرفة تامة بمقاصد الشريعة الإسلامية ومراميها، اكتسبوها من صحبتهم لرسول الله ﷺ ونزول الوحي عليه، ولعل أول شيء يشد انتباه الدارس للرأي عند الصحابة هو نفاذ بصائرهم إلى المعنى الذي شرع من أجله الحكم، وتفهمهم الدائم لمقاصد الشارع الحكيم، ومن ثم تعليلهم للأحكام، فإن هذه الجوانب هي فاتحة استعمال الرأي ـ وهي ـ بحق ـ الفيصل بين من يجيزون استعمال الرأي حيث لا يوجد نص، وبين من لا يجيزونه ويكتفون بالوقوف عند ظاهر النصوص[3].

○ الصحابة وملاحظة المعاني[4]:

كان عند الصحابة ـ كما أشرنا ـ معرفة تامة بأسرار التشريع اكتسبوها من صحبتهم للرسول ﷺ وركزتها في نفوسهم نظرتهم إلى الشريعة في مجموعها،

---

(١) الحديث في البخاري، انظر: «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ٢/ ١١.

(٢) «نيل الأوطار» ٦/ ٨٩.

(٣) انظر: «ابن حزم»، للشيخ محمد أبو زهرة ص٤٠٨، ٤٠٩.

(٤) كان السلف رضوان الله عليهم يستعملون لفظ المعنى في الدلالة على التعليل ومعرفة مقصد الشارع، أخذاً من قوله ﷺ: **«لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى معاني ثلاث»**؛ أي: علل، بدليل قوله: إحدى بلفظة التأنيث وثلاث بدون الهاء»، انظر: «كشف الأسرار» ١/ ١٢.

وملاحظة مبادئها العامة، وقد مكنهم ذلك من أن يفتوا في بعض المسائل، بناءً على فهمهم للمعنى المقصود الذي شرع من أجله الحكم، ومن ذلك رأي سيدنا عمر في عدة المطلقة التي كانت تحيض ثم ارتفع حيضها من غير حمل ولا يأس، وهي التي يسميها الفقهاء «ممتدة الطهر»، فقد أفتى فيها بأن تنتظر ستة أشهر، فإن ظهر بها حمل فذاك، وإلا اعتدت بثلاثة أشهر. روى ابن وهب وأشهب عن الإمام مالك عن يحيى بن سعيد ويزيد بن قسيط أنهما حدثاه عن ابن المسيب أنه قال: قال عمر بن الخطاب: «أيما امرأة طلقت فحاضت حيضة أو حيضتين ثم رفعتها حيضتها فإنها تنتظر تسعة أشهر فإن بان بها حمل فذاك وإلا اعتدت بعد التسعة بثلاثة أشهر ثم حلت»(١). وهو قول ابن عباس أيضاً. وأفتى عثمان وعلي وزيد بن ثابت بأنها تنتظر حتى تحيض أو تبلغ سن اليأس فتعتد حينئذٍ بالأشهر. فسيدنا عمر نظر ـ في فتواه ـ إلى المعنى المقصود من شرع العدة وهو تحقيق براءة الرحم من الحمل. وهذا المعنى يتحقق بمضي التسعة أشهر، ونظر أيضاً إلى أن في تطويل العدة عليها ضرراً فإنها تمنع من الأزواج، وتحبس دائماً، ويتضرر الزوج بإيجاب السكنى والنفقة عليه، والشريعة جاءت لترفع الضرر وتحقق اليسر، وهو مع هذا لم يهمل النص، فقد أوجب عليها أن تعتد بثلاثة أشهر بعد ذلك، وفي ذلك يروي أشهب عنه أنه: «قضى في المرأة تطلق فتحيض حيضة أو حيضتين ثم ترتفع حيضتها أن تتربص تسعة أشهر استبراءً للرحم، وثلاثة أشهر كما قال الله ﷻ»(٢).

أما من خالفه من الصحابة فقد نظر في فتواه إلى ظاهر النصوص، فرأى أنها من ذوات الأقراء، وعدتها بالنص ثلاثة قروء، ولم تكن آيسة بعد حتى تنتقل إلى الأشهر، ومن ذلك أيضاً رأي سيدنا عمر في النهي عن متعة الحج، وهي الاعتمار في أشهر الحج ثم التحلل والإهلال بالحج في نفس السنة، وقد

---

(١) «المدونة» ٥/١٠٩، طبعة الساسي.

(٢) المرجع السابق ٥/١٠٩.

فعل هذا النبي ﷺ ومن بعده إلى أن جاء سيدنا عمر فقال: «افصلوا بين حجكم وعمرتكم فإن ذلك أتم لحج أحدكم، وأتم لعمرته أن يعتمر في غير أشهر الحج»[١]، وقد علل هذا النهي كما جاء في بعض الروايات بقوله: «أنكم إذا رأيتم العمرة في أشهر الحج خلت الكعبة من الحجاج فكانت كبيضة فارقها فرخها، إنكم إذا اعتمرتم في أشهر حجكم رأيتموها مجزئة عن حجكم فقرع[٢] حجكم، وكانت قابية[٣] قوب عامها، والحج بهاء من بهاء الله فنهيه عن العمرة في أشهر الحج يرجع إلى أنه يخشى أن يكون في ذلك ذريعة إلى الاكتفاء بها عن الحج، فتخلو الكعبة من الحجاج، والمقصود من الحج هو اجتماع الناس فيه وفي ذلك بهاؤه وعمارة البيت الحرام.

ومن ذلك حكمه في قضية «الخليج» التي رواها الإمام مالك في «الموطأ» بأن الضحاك بن خليفة ساق خليجاً له من العريض، فأراد أن يمر به في أرض محمد بن مسلمة فأبى محمد فقال له الضحاك: لم تمنعني وهو لك منفعة تشرب به أولاً وآخراً ولا يضرك، فأبى محمد فكلم فيه الضحاك عمر بن الخطاب فدعا عمر بن الخطاب محمد بن مسلمة فأمره أن يخلي سبيله فقال محمد: لا، فقال عمر، لم تمنع أخاك ما ينفعه وهو لك نافع تسقى به أولاً وآخراً وهو لا يضرك فقال: محمد لا والله، فقال عمر: «والله ليمرن به ولو على بطنك فأمره عمر أن يمر به ففعل الضحاك»[٤] فحكم سيدنا عمر هنا بإمرار الخليج حكم لا يستند إلى نص خاص، وإنما هو حكم مبني على المصلحة للطرفين، وعدم ترتب ضرر عليه، وما كان كذلك فهو جائز في الشريعة وجوازه مفهوم من جملة نصوصها وأحكامها التي راعى الشارع فيها رفع الضرر وتحقيق الخير، ولا يدرك ذلك إلا من أدرك أسرارها، وتفهم مقاصدها.

---

(١) «المنتقى»، للباجي ٢/ ٢٣٤.

(٢) قرع حجكم: خلت أيامه من الناس «القاموس المحيط»، للفيروزآبادي ٣/ ٧٦.

(٣) قابية لعلها من القباية وهي المغازة، انظر: «القاموس المحيط» ٤/ ٤٣٧؛ أي: خالية.

(٤) «الموطأ بشرح السيوطي» ٢/ ١٢٢، ١٢٣.

ولملاحظة الصحابة لمقصود الشارع ونظرهم إلى المعنى جذور في عصر الرسول ﷺ نفسه فقد جاء عنه ﷺ أنه أمر أصحابه يوم الأحزاب أن يصلوا العصر في بني قريظة فاجتهد بعضهم وصلاها في الطريق، قالوا: لم يرد منها التأخير، وإنما أراد منا سرعة النهوض فنظروا إلى المعنى، واستبطنوا النص ونفذوا إلى أعماقه[1]، وانبعاثاً من فهم الصحابة هذا لمقصود الشارع، وتذوقهم لمرامي أحكامه فقد استطاعوا أن يعللوا الأحكام، ولم يقف تعليلهم لها عند حد استنباط علة لحكم سكت الشارع من علته بل تعدى ذلك إلى رفع مؤدى النص الذي زالت علته تبعاً لارتفاع العلة ولا يعني ذلك رفعاً للنص نفسه أو تعطيله عن طريق الاجتهاد بالرأي ـ كما توهم ذلك بعض الناس ـ وإنما يعني زوال الحكم المقترن بعلة إذا زالت تلك العلة، وبقاء النص عاملاً متى وجدت تلك العلة فاجتهادهم كان تطبيقاً للنص على الوجه الذي ينبغي أن يطبق عليه.

ومن العلل التي استنبطوها ابتداءً علة عدم جواز إقامة حد السرقة في السفر أو الغزو، إذ جاء نهي النبي ﷺ عنه مجرداً غير مقترن بعلة، فاستنبط الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ علة لهذا الحكم، وطردوها في كافة الحدود ولم يجمدوا على حد السرقة الذي ورد فيه النص وحده، بعد أن أدركوا العلة في ذلك وفهموها. وتفصيل ذلك أن بسر بن أرطأة قال: وقد أتي في البحر بسارق يقال له: مصدر قد سرق بختية[2]، سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«لا تقطع الأيدي في السفر ولولا ذلك لقطعته»**[3] وفي رواية: **«في الغزو»**، وقد

(١) وليس معنى أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ كانوا يلاحظون المعاني في تشريعاتهم أن ذلك كان على إطلاقه فقد كان من بين الصحابة من يقف عند ظاهر اللفظ لا يتعداه، يدل على ذلك أن الفريق الآخر من الصحابة في الحادثة المذكورة أخروا الصلاة إلى بني قريظة فصلوها ليلاً تمسكاً بظاهر اللفظ. وقد اعتبر ابن القيم أن الذين نظروا إلى المعنى هم سلف الجمهور الناظر إلى معنى الشريعة والذين تمسكوا باللفظ هم سلف أهل الظاهر. انظر: «أعلام الموقعين»، لابن القيم ١/ ٢٤٤.

(٢) البختية واحدة البخت، وهي: الإبل الخراسانية. انظر: «القاموس المحيط» ٤/ ٤١٧.

(٣) الحديث رواه الترمذي انظر: «جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي» ٢/ ٢٣٣.

علل الصحابة هذا الحكم ـ عدم جواز القطع ـ بخوف لحوق المحدود بدار الحرب ـ يقول الإمام أبو يوسف صاحب أبي حنيفة: «أخبرنا بعض أشياخنا عن مكحول عن زيد بن ثابت أنه قال: لا تقام الحدود في دار الحرب مخافة أن يلحق أهلها بالعدو»(١). وروي عن سيدنا عمر ﷺ «أنه كتب ألا لا يجلدن أمير جيش ولا سرية أحداً الحد حتى يطلع على الدرب لئلا يحمله الشيطان أن يلحق بالكفار»(٢).

وقد كان لهم هذا التعليل الذي استنبطوه لهذا الحديث هادياً من ناحية أن الحد لا تجوز إقامته في أي موطن يترتب على إقامته فيه ضرر يلحق المسلمين إذا حدث لهم حادث آخر، وهو أن أحد أمراء جيشهم في غزوة من غزوات الروم شرب خمراً فسكر فأبوا أن يقيموا عليه الحد، وعللوا ذلك بأن إقامة الحد على الأمير في مثل هذه الحال يضعف المسلمين أمام عدوهم ويطمعه فيهم. روى عبد الرزاق عن الأعمش عن علقمة، قال: «أصاب أمير الجيش وهو الوليد بن عقبة شراباً فسكر»، فقال الناس لابن مسعود وحذيفة بن اليمان: أقيما عليه الحد فقالا: «لا نفعل نحن بإزاء العدو، ونكره أن يعلموا فيكون جرأة منهم علينا وضعفاً بنا»(٣).

والذي يدل على أن التعليل السابق للحديث كان هادياً لهم ما روي عن علقمة أيضاً: «غزونا أرض الروم ومعنا حذيفة، وعلينا رجل من قريش فشرب الخمر، فأردنا أن نجده، فقال حذيفة: «تحدون أميركم وقد دنوتم من عدوكم فيطمعون فيكم؟ وبلغنا أن عمر ﷺ أمر أمراء الجيوش والسرايا أن لا يجلدوا أحداً حتى يطلعوا من الدرب قافلين، وكره أن تحمل المحدود حمية الشيطان على اللحوق بالكفار»(٤).

---

(١) انظر: «الرد على سير الأوزاعي» ص٨١.

(٢) انظر: «أعلام الموقعين» ٣/ ٢٩، وانظر: «الخراج»، لأبي يوسف ص١٧٨.

(٣) «الرد على سير الأوزاعي» ص٨٢.

(٤) «الخراج»، لأبي يوسف ص١٧٨، يذهب بعض الكاتبين إلى أن الصحابة قد اختلفوا في تعليل الحديث، فذهب بعضهم إلى تعليله بخوف لحاق المحدود بأرض العدو =

وقد شمل التعليل ـ عند الصحابة ـ كما ذكرنا ـ زوال الحكم عند زوال علته، ومن ذلك إسقاط سيدنا عمر لسهم المؤلفة قلوبهم الذين اعتبرهم القرآن مصرفاً من مصارف الصدقات بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٦٠﴾ [التوبة: ٦٠]، وعلة اعتبارهم مصرفاً من مصارف الصدقات، وإعطائهم ضمن من يعطون كما هو بيِّن من نص الآية هو تأليفهم؛ لأن التعبير بالمشتق يؤذن بعلية ما منه الاشتقاق، وقد طبق الرسول ﷺ ذلك إذْ قسم غنائم حنين فأعطى الأقرع بن حابس مائة من الإبل، وأعطى عيينة بن حصين مائة من الإبل[(١)]، وقد كان هذا الإعطاء محققاً للمقصود منه مفضياً إلى المعنى الذي شرع من أجله، روى سعيد بن المسيب عن صفوان بن أمية قال: «أعطاني رسول الله ﷺ وأنه لأبغض الناس إليّ فما زال يعطيني حتى أنه لأحب الخلق إليّ»[(٢)].

واستمر الحال على ذلك صدراً من خلافة سيدنا أبي بكر، وفي عهده

= وهم: سيدنا عمر وزيد بن ثابت وبعضهم إلى أن ذلك يضعف المسلمين في نظر عدوهم وهم: حذيفة بن اليمان وابن مسعود أخذوا من الحادثة الأخيرة. والذي أراه أنهم لم يختلفوا في العلة على الإطلاق، فقد عللوا الحديث بخوف لحاق المحدود بدار الحرب وذلك هو الذي حدث أولاً، وكان في حوادث عادية أما قصة الأمير، فقد حدثت متأخرة، ولذلك اعتمد فيها حذيفة وابن مسعود على قول سيدنا عمر نفسه كما يقول حذيفة: «بلغنا عن عمر رضي الله عنه أمر أمراء الجيوش والسرايا. . . إلخ وعللوها بما يناسبها وهو خشية ضعف المسلمين في نظر عدوهم فكأنما أدركوا جميعاً أن العلة هي خوف الضرر وهو أمر يختلف في حادثة الشخص العادي عنه في حادثة الأمير لا أنهم أدركوا أن العلة هي الضرر، واختلفوا بعد ذلك في تقدير ذلك الضرر، فرآه عمر وزيد من وجهة، ورآه حذيفة وابن مسعود من وجهه أخرى كما يوحي بذلك تناول بعض الكاتبين»، انظر: «فقه الصحابة والتابعين»، للأستاذ محمد يوسف موسى ص٦٨، ٦٩، «تاريخ التشريع الإسلامي»، للدكتور عبد العظيم شرف الدين ص٨٨، ٨٩.

(١) روى أنس بن مالك: قسم رسول الله ﷺ غنائم حنين فأعطى الأقرع بن حابس مائة من الإبل وأعطى عيينة بن حسن مائة من الإبل «الأموال»، لأبي عبيد ص٣٢٤.

(٢) «أحكام القرآن»، للجصاص ٣/ ١٢٤، طبعة الأوقاف الإسلامية في دار الخلافة.

جاءه عيينة بن حصين، والأقرع بن حابس، فقالا: «يا خليفة رسول الله إن عندنا أرضاً سبخة ليس فيها كلأ ولا منفعة فإن رأيت أن تعطيناها فأقطعها إياهما، وكتب لهما عليها كتاباً وأشهد وليس في القوم عمر فانطلقا إلى عمر ليشهد لهما فلما سمع عمر ما في الكتاب تناوله من أيديهما، ثم تفل فيه فمحاه فتذمرا وقالا مقالة سيئة فقال: إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما، والإسلام يومئذ قليل وإن الله قد أغنى الإسلام اذهبا فاجهدا جهدكما لا يرعى الله عليكما إن رعيتما»[1] فحكم سيدنا عمر بعدم الإعطاء يستند إلى أن التأليف كان والإسلام يومئذٍ في قلة أما وقد عزّ الإسلام، وأغناه الله فلم تعد بعد حاجة للتأليف.

ولا يعني ما حكم به سيدنا عمر زوال النص؛ لأن النص جاء للمحافظة على الدين وإعزازه أو قل إن تلك الحكمة منه، وهي حكمة تتأتى بالتأليف إذا كان الإسلام في حاجة إلى ذلك كما هو الشأن في زمن الرسول ﷺ، وصدراً من خلافة سيدنا أبي بكر، وتتأتى بعدم الإعطاء والمنع منه إذا كان المسلمون في عزة، بل إن عدم الإعطاء في مثل هذه الحال مظهر من مظاهر العزة، ورفعة الشأن. ومن هذا الضرب اجتهاد سيدنا عثمان، وسيدنا علي في «ضوال الإبل» فقد كانت قبل عصريهما - في زمن الرسول ﷺ وزمن الخليفتين أبي بكر وعمر - تترك سائبة لا يمسها أحد حتى يلقاها ربها. والأصل في ذلك قول الرسول ﷺ للسائل الذي سأله عن ضالة الإبل: **«ما لك ومالها؟ دعها فإن معها حذاءها وسقاءها، ترد الماء وتأكل الشجر حتى يجدها ربها»**[2].

وعلة ذلك أن الإبل تستطيع أن تحصل على غذائها وشرابها، وتختزن منه ما تحتاجه بعد ذلك، وهي بعد قوية على السير، قادرة عليه، ولا خوف عليها من أحد يمسها في ذلك الزمن الذي كان الناس فيه أمناء لا تمتد أيديهم إلى أموال غيرهم، فلما تغير الحال في زمن سيدنا عثمان، وخشي امتداد

---

(١) المرجع السابق ٣/ ١١٤ - ١٢٣.

(٢) انظر: «المنتقى»، للباجي ٦/ ١٤٣.

الأيدي إليها أمر بتعريفها، ثم تباع، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها، يقرر ذلك عنه ما رواه الإمام مالك في «الموطأ» قال: «كانت ضوال الإبل في زمن عمر بن الخطاب إبلاً مؤبلة تتناتج لا يمسها أحد حتى إذا كان زمان سيدنا عثمان أمر بتعريفها ثم تباع فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها»[1] ومضى الحال على هذا الوضع زمن سيدنا عثمان، فلما جاء سيدنا علي بن أبي طالب رأى أن الأوفق في ذلك بناء بيت لها يحفظها فيها، ويعلفها، حتى إذا جاء صاحبها أعطيت له.

روى ذلك عنه الإمام مالك قال: «كان علي بن أبي طالب قد بنى للضوال مربداً يعلفها فيه لا يسمنها، ولا يهزلها، من بيت المال فمن أقام بينة على شيء منها أخذه وإلا بقيت على حالها لا يبيعها»[2]. فأنت ترى من هذا أن الحكم في مسألة «ضوال الإبل» أخذ مراحل مختلفة وفي كل منها كان المقصود هو حفظ المال، وهو المعنى الأسمى الذي شرع من أجله الحكم، غير أن الحفظ للمال كان في زمن الرسول ﷺ وأبي بكر وعمر يقترن بوصف غير الوصف الذي اقترن به زمن سيدنا عثمان وعلي، وذلك أمر يرجع إلى صفاء النفوس في العصر الأول، وما اعتراها ـ بعد ذلك ـ من دخل استوجب تغيير الحكم في الزمن الأخير[3].

○ أنواع الرأي عند الصحابة:

وإذا أدركتا ـ فيما سلف ـ أن الصحابة قد استطاعوا أن يتشربوا بمقاصد

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ١٢٩.

(٢) «المنتقى»، للباجي ٦/ ١٤٣، ١٤٤.

(٣) ولا يعد في هذا النوع اجتهاد سيدنا عمر في إسقاط حد السرقة عام المجاعة، وعدم إقامته على غلمان حاطب بن أبي بلتعة؛ لأن اجتهاد سيدنا عمر هنا يدور في تحقق المناط وهو السرقة وعدم تحققه، وقد رأى بثاقب نظره أنها لا تتحقق فيمن سرق وهو ملجأ لضرورة جوع ونحوه، لا أن الحكم كان يسير قبله على هيئة وغيره في زمنه إلى هيئة أخرى، لبدو ما يستوجب ذلك. انظر في هذا المعنى: «تاريخ التشريع»، للدكتور عبد العظيم شرف الدين ص١٠٣.

الشريعة، وتتشبع أرواحهم بها، وعللوا الأحكام تبعاً لذلك تعليلاً ينم عن مقدرتهم في النفاذ إلى أسرار الشريعة، سهل علينا أن ندرك أنهم ـ رضوان الله عليهم ـ قد اجتهدوا بالرأي عند عدم النص سعياً وراء إيجاد حلول للمشاكل العملية التي نشأت. واجتهادهم كان عاماً يشمل القياس وغيره من وجوه الرأي، وطرقه، ولم يكونوا يتوخون هذه الطرق ويقصدونها باعتبارها طرقاً للاستدلال بل كان: «عمدتهم في ذلك وجدان الاطمئنان والثلج، من غير التفات إلى طرق الاستدلال كما ترى الأعراب يفهمون مقصود الكلام فيما بينهم، وتثلج صدورهم بالتصريح والتلويح والإيماء من حيث لا يشعرون»[(١)]، ولأنهم لم يكونوا يقصدون الاستدلال لم يكونوا يعرفون الضوابط الدقيقة لأوجه الرأي التي وضعها المتأخرون، وإنما كان اجتهادهم بالرأي يقوم على معانٍ هي من وحي الفطرة والبديهة.

ومعلوم أن جميع أوجه الرأي في أساسها تقوم على هذه المعاني الفطرية التي تقرها بداهة العقول، وأن ما دخلها من التعقيد كان نتيجة لتنظيمها وضبطها بعد ذلك. وهذا ينفي قول ابن خلدون: «ثم نظرنا في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسُّنَّة، فإذا هم يقيسون الأشباه بالأشباه منها، ويناظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم، وتسليم بعضهم لبعض في ذلك، فإن كثيراً من الواقعات بعده ﷺ لم تندرج في النصوص الثابتة فقاسوها بما ثبت وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيها واحد»[(٢)].

فالصحابة لم يكونوا يعرفون الشروط التي يشير إلها «ابن خلدون»، ولم يكونوا يقصدونها بحال، وإن كانت مساواتهم للشبيهين أو المثلين تتم بصورة سليمة تجعل الظن يميل إلى أن حكم الله تعالى فيهما واحد. وقد ركن الصحابة إلى هذه الأوجه، واطمئنوا إليها؛ لأنها الميزان لمعرفة الحق أثر عن

---

(١) «حجة الله البالغة»، للدهلوي ١/ ١١٢.

(٢) «المقدمة»، لابن خلدون ١/ ٣٧٨.

سيدنا علي أنه قال: «يعرف الحق بالمقايسة عند ذوي الألباب»[1]، ولأن القياس - وهو عمدة هذه الأوجه - يقوم على الربط بين الأشياء بالمماثلة إذا توافرت أسباب هذه المماثلة، ووجدت الصفات المتحدة، وإذا تم التماثل على هذه الصورة فلا بد أن يقترن به حتماً التساوي في الحكم على قدر ما توجبه تلك المماثلة[2]، ولعل أقوى دليل على فطرية القياس عندهم، وأنه كان قياساً يقوم على التمثيل بالمحسوسات، وينزع نحو تقريب المعنى بها: الحوار الذي دار بين سيدنا عمر وزيد بن ثابت في ميراث الجد مع الأخوة، وقد كان سيدنا عمر يرى أن الأخوة لا يرثون مع الجد شيئاً، وكان زيد يرى أنهم يرثون معه.

«قال زيد: وكان رأيي يومئذٍ أن الأخوة أحق بميراث أخيهم من الجد وعمر يرى يومئذٍ أن الجد أولى بميراث ابن ابنه من أخوته فتحاورت أنا وعمر محاورة شديدة فضربت له في ذلك مثلاً فقلت له: لو أن شجرة تشعب من أصلها غصن ثم تشعب في ذلك الغصن خوطان ذلك الغصن يجميع الخوطين دون الأصل ويغذوهما. ألا ترى يا أمير المؤمنين أن أحد الخوطين أقرب إلى أخيه منه إلى الأصل. قال زيد: وأنا أعذله، وأضرب له هذه الأمثال وهو يأبى أن الجد أولى من الأخوة»[3] فهذا التنظير من زيد بن ثابت ليس قياساً شرعياً، ولكنه ضرب من التمثيل قصد به تقريب المعنى وهو يمثل الأساس العقلي الذي يقوم عليه القياس في الشريعة من الربط بين الأشياء.

وهذا المسلك الذي رأيناه عند زيد نراه عند سيدنا علي وهو يستدل على ما استدل عليه زيد إذ كان يوافقه في رأيه، فقد جعل الجد سيلاً انشعب منه شعبة ثم انشعب شعبتان، فقال: «أرايت لو أن هذه الشعبة الوسطى تيبس أما كانت ترجع إلى الشعبتين جميعاً»[4] وهم من ناحية أخرى وإن تخطوا التمثيل

---

(١) انظر: «أعلام الموقعين»، لابن القيم ١/ ٢٤٤.

(٢) انظر: «أصول الفقه»، للشيخ محمد أبو زهرة ص٢٠٩.

(٣) انظر: «أعلام الموقعين» ١/ ٢٥٦.

(٤) «أعلام الموقعين» ١/ ٢٥٥ وما بعدها، و«جامع بيان العلم وفضله» ٢/ ٨٢.

المجرد، وعقدوا قياساً شرعياً مكتمل الأداة نلحظ في مسلكهم بسط القياس وشرحه، ومن ذلك قياسهم قتل الجماعة بالواحدة على سرقة الجماعة فقد قال سيدنا علي في تقريره لسيدنا عمر: «أرأيت لو أن نفراً اشتركوا في سرقة جزور فأخذ هذا عضواً وهذا عضواً أكنت قاطعهم؟ قال: نعم، قال: وذلك»(١).

وقد كان الصحابة وهم يستعملون القياس مدركين للوظيفة التي يؤديها من ناحية الجمع بين المتماثلين، والتفريق بين المختلفين، يظهر ذلك جلياً في مناقشاتهم وهم يفرعون الأحكام اعتماداً على الاجتهاد بالرأي، روي عن ابن عباس ـ مستنكراً على زيد رأيه في الجد والأخوة ـ «ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أب الأب أباً»(٢)، ولما خص الصديق أم الأم بالميراث دون أم الأب قال له بعض الأنصار: «لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها»(٣)، ويقول سيدنا عمر وهو يعلل لرأيه ـ عدم التسوية في العطاء: «لا أجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه»(٤).

وجملة القول أن الصحابة كانوا يفهمون الأساس العقلي الذي يقوم عليه الرأي، ويعون الدور الذي يؤديه في إظهار الأحكام الشرعية، ومن هنا اجتهدوا وهم على بينة من أمرهم. واجتهاداتهم بالرأي كثيرة يمكن ردها إلى اجتهادات تعتمد على القياس، واجتهادات تعتمد على المصلحة المرسلة والذرائع، وأخرى تعتمد على الاستحسان، وهم وإن لم يكونوا يعرفون هذه المصطلحات ـ ما عدا القياس ـ إلا أن ما أثر عنهم من فتاوى يسعها جميعاً، وسنعرض طرفاً من اجتهاداتهم مجزءة على هذه المصطلحات.

- **اجتهاداتهم بالقياس:**

١ ـ كانت أول مسالة عرضت للصحابة بعد وفاة النبي ﷺ وكانت تتطلب

(١) المرجع السابق ١/ ٢٥٧.

(٢) المرجع السابق ١/ ٢٥٩.

(٣) «المستصفى»، للغزالي ٢/ ٢٤٣.

(٤) انظر: «أعلام الموقعين» ١/ ٢٥٣، و«تاريخ التشريع»، للشيخ محمد الخضري ص١٣٨.

حكماً سريعاً مسألة الخلافة ولم يكن هناك نص يرجع إليه فيها فاختلف الصحابة ثم استقر رأيهم على مبايعة سيدنا أبي بكر الصديق وكان مستندهم في ذلك قياس الخلافة «الإمام الكبرى» على إمامة الصلاة، ولهذا قالوا: «رضيه رسول الله ﷺ لديننا أفلا نرضاه لدنيانا»[1].

٢ ـ حدث في خلافة سيدنا عمر أن أخذ سمرة بن جندب خمر أهل الذمة في العشور ثم خللها وباعها فبلغ ذلك سيدنا عمر، فقال: قاتل الله سمرة!! أما علم أن رسول الله ﷺ قال: **«لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها»**[2]، فقاس سيدنا عمر الخمر على الشحم في أن تحريمها تحريم لبيعها وأكل ثمنها.

٣ ـ أخذ الصحابة في الفرائض بمبدأ العول، وإدخال النقص على جميع ذوي الفروض ـ ولم يكن في المسألة نص من كتاب أو سُنَّة ـ قياساً على إدخال النقص على الغرماء، إذا ضاق مال المفلس عن توفيتهم[3].

- **اجتهاداتهم بالمصلحة:**

وكما اجتهد الصحابة اعتماداً على قياس حادثة لا نص فيها بحادثة منصوص على حكمها، وألحقوها بها في الحكم كذلك اجتهدوا في بعض الوقائع بناء على المصلحة ومن ذلك:

١ ـ جمعهم القرآن في عهد سيدنا أبي بكر بناءً على إشارة من سيدنا عمر ـ الذي أفزعه موت كثير من الحفاظ في موقعة اليمامة وخشي من ذلك ذهاب القرآن بموت حفاظه ـ ولم يكن لهذا الحكم نظير يقاس عليه، وإنما هو حكم بمطلق المصلحة يدل على ذلك قول سيدنا أبي بكر لسيدنا عمر حين

---

(١) انظر: «أعلام الموقعين» ١/ ٢٥٣، و«حادثة السقيفة في الإمامة والسياسة»، لابن قتيبة ص٧، و«تاريخ الطبري» ٣/ ٢٠٠.

(٢) انظر: «المستصفى» ٢/ ٢٤، و«أعلام الموقعين» ١/ ٢٥١، والحديث في «مسند الإمام أحمد» ١/ ١٧٠، ١٧١.

(٣) «أعلام الموقعين» ١/ ٢٥٤.

عرض عليه الأمر: «وكيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله؟» وقول سيدنا عمر له: «هو والله خير»[1].

٢ ـ تضمين الصناع:

كان الصناع لا يضمنون في الصدر الأول إذا ادعوا تلف ما دفع إليهم؛ لأن الأمانة غالبة عليهم في ذلك الزمن، فلما جاء سيدنا علي رضي الله عنه ورأى الحال قد تغير عما كان عليه قبله، وأن الناس دخلهم حب الخيانة والطمع قضى بتضمين الصناع، محافظة على أموال الناس. وقال في ذلك: «لا يصلح الناس إلا ذاك»[2].

وحكمه هذا حكم بمقتضى المصلحة.

٣ ـ استخلاف سيدنا أبي بكر لسيدنا عمر:

استخلف أبو بكر ـ عند موته ـ عمر بن الخطاب ليتولى أمر المسلمين من بعده، واستخلافه له مبني على المصلحة؛ لأن النبي ﷺ لم يستخلف أحداً بعده، ولم يحفظ في شأن ذلك عنه نص، والمصلحة في ذلك هي حفظ كلمة المسلمين من التفرق، وتفادي اختلافهم في اختيار الخليفة في وقت كانوا فيه في أمس الحاجة إلى الاتفاق[3].

- **اجتهاداتهم اعتماداً على مبدأ سد الذرائع:**

وكما اجتهد الصحابة بالقياس والمصلحة، اجتهدوا ومنعوا كثيراً من المسائل درءاً لما تفضي إليه من مفسدة، وتقود إليه من ضرر، ومن اجتهاداتهم في ذلك:

١ ـ حكمهم بقتل الجماعة بالواحد في قصة المرأة التي تمالأت هي وخليلها على قتل ابن زوجها، وإن كان أصل القصاص يمنع من ذلك؛ لأن المساواة مطلوبة فيه ـ لئلا يكون عدم القصاص ذريعة للتعاون على

---

(١) انظر: «المصلحة ونجم الدين الطوفي»، للدكتور مصطفى زيد ص١٨.

(٢) انظر: «المنتقى»، للباجي ٦/ ٧١.

(٣) «أصول الفقه»، للشيخ زكي الدين شعبان ص١٦٩.

سفك الدماء[١] ـ.

٢ ـ ما فعله سيدنا عمر حين رفعت إليه قضية رجل تزوج بامرأة قبل انتهاء عدتها، ودخل بها فقضى بتحريم المرأة على الرجل ـ بعد أن فرق بينهما ـ تحريماً مؤبداً زجراً للناس لئلا يتتابعوا في مثل هذا المنكر وسدّاً لذريعة الفساد[٢].

٣ ـ ما فعله سيدنا عثمان حين قضى بتوريث المرأة من زوجها الذي طلقها ثلاثاً في مرض موته فراراً من إرثها معاملة له بنقيض مقصوده، وسداً للذريعة لئلا يتخذ الناس ذلك وسيلة للفرار[٣].

● **اجتهاداتهم اعتماداً على مبدأ الاستحسان:**

ومن اجتهاداتهم بالرأي التي يمكن أن تنزل على «الاستحسان» حكم سيدنا عمر بالتشريك، فإن القياس والقواعد العامة في الميراث تقضي بأن يرث الأخوة الأشقاء بالتعصيب إلا أن إرثهم بالتعصيب في مثل هذه المسألة يحرمهم، ويجعل الأخوة لأم، وهم أبعد قرابة منهم يستأثرون بالثلث دونهم فكان في اتباع هذا القياس حرج، لذلك حكم سيدنا عمر بإشراكهم مع أولاد الأم في الثلث باعتبارهم أولاد أم دفعاً للحرج، وخروجاً من العسر الذي يؤدي إليه الغلو في اتباع القياس[٤]، وعن حكم سيدنا عمر قال العنبري[٥]: «القياس ما قال علي والاستحسان ما قال عمر»[٦].

○ مسالك الصحابة في الرأي:

والصحابة في استعمالهم للرأي بالصورة السالفة اختلفت مسالكهم فيه

---

(١) «أعلام الموقعين»، لابن القيم ٣/ ١٢٥.

(٢) «المدونة» ٥/ ٤٤٢، مطبعة السعادة.

(٣) «أعلام الموقعين»، لابن القيم ١/ ٢٥٣، ٣/ ١٢٥.

(٤) انظر: «مالك»، للشيخ محمد أبو زهرة ص٣٥٤.

(٥) هو: معاذ بن معاذ بن نصر العنبري التميمي كان من الأثبات في الحديث قال عنه الإمام أحمد بن حنبل: «ما رأيت أعقل من معاذ»، تولى قضاء البصرة في عصره وتوفي سنة (١٩٦هـ). انظر: «الأعلام»، للزركلي ٨/ ١٦٧.

(٦) «المغني»، لابن قدامة: ٦/ ١٨٢، بتعليق محمد رشيد رضا.

بين مكثر في الإفتاء به ومقل يمسك عن الفتوى به إلا قليلاً، والاختلاف في ذلك يرجع إلى اختلافهم في الإكثار من الفتيا والإقلال منها، فالمكثرون كانوا يضطرون لاستعمال الرأي لمواجهتهم بالإفتاء كثيراً من المسائل التي لا نص فيها، والمقلون كانوا يتحرجون عن الفتوى به، كما كانوا يتحرجون عن الفتوى بوجه عام. روى عبد الله بن المبارك، قال: أدركت عشرين ومائة من أصحاب رسول الله ﷺ: «أراه قال في المسجد» فما كان منهم محدث الأودّ أن أخاه كفاه الحديث، «ولا مفت الأودّ أن أخاه كفاه الفتيا»(١).

ويرجع من ناحية أخرى إلى أن بعض المكثرين من الفتيا وإن أكثروا منها في تطبيق النصوص على الحوادث كانوا يتحرجون عن الفتوى فيما لا نص فيه تورعاً من القول في دين الله بلا كتاب أو سُنَّة، أو خشية أن يكون فيما يفتون فيه برأيهم سُنَّة غائبة عنهم، والسُّنَّة يومئذٍ محفوظة في الصدور، واختلاف الصحابة في تحصيل كل منهم قدراً منها شائع معروف(٢).

وقد كان دافع الذين أكثروا من الفتيا بالرأي هو تشككهم في حفظ حديث رسول الله ﷺ أو فتواه في الأمر فيؤثرون الرأي على التحديث، يروى أن عمران بن حصين كان يقول: «والله إني كنت لأرى أني لو شئت لحدثت عن رسول الله يومين متتابعين، ولكن أبطأني عن ذلك أن رجالاً من أصحاب رسول الله ﷺ سمعوا كما سمعت وشهدوا كما شهدت، ويتحدثون أحاديث ما هي كما يقولون، وأخاف أن يشبه لي كما شبه لهم»(٣)، وقال أبو عمرو الشيباني: «كنت أجلس إلى ابن مسعود حولاً لا يقول: قال رسول الله ﷺ فإذا قال: قال رسول الله ﷺ استقلته رعدة، وقال: هكذا أو نحو ذا أو

---

(١) «أعلام الموقعين لابن القيم» ١/ ٣٧، و«جامع بيان العلم وفضله»، باب: تدافع الفتوى، وذم من سارع إليها ٢/ ٢٠.

(٢) انظر في هذا المعنى: «الإحكام في أصول الأحكام»، لابن حزم ١/ ٢٣٨، و«أسباب اختلاف الفقهاء»، للشيخ علي الخفيف ص٢٢، و«تاريخ التشريع»، لأستاذنا إبراهيم الدسوقي الشهاوي ص٤٩.

(٣) انظر: «الأموال ونظرية العقد» محمد أبو زهرة ص١٦.

قريب من ذا»[١].

○ الرأي عند الصحابة بين ذمهم له وبين أخذهم به:

وإذا كان الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ قد أخذوا بالرأي، وأفتوا به على النحو السالف، ابتداءً من تعليلهم للأحكام إلى بنائهم كثيراً من المسائل على مطلق المصلحة[٢]، فإن هناك أحاديث جاءت عن الرسول ﷺ وآثاراً وردت عنهم أنفسهم تذم الرأي وتحذر من الأخذ به. فما جلية الأمر في ذلك؟ هل خالف الصحابة أحاديث الرسول ﷺ فاستباحوا القول بالرأي مع أن الأحاديث تنهى عن ذلك؟ وناقضوا أنفسهم حين منعوه حيناً، وأجازوه أحياناً أخر أم أن مورد المدح والذم للرأي في أحاديث الرسول ﷺ وآثارهم غير متحد؟؟

لا بد قبل تفصيل القول في ذلك من عرض الأحاديث ـ التي تذم الرأي ـ ليتضح التدافع بينها وبين ما أثبتناه آنفاً من عملهم به، وهو الأمر الذي يقف شاهداً عملياً على أن الرأي عندهم محمود، ثم بعد ذلك نقفي بالتوفيق بين هذين المسلكين للصحابة.

وقد روي هذه الآثار مجموعة الإمام الحافظ ابن عبد البر[٣] في كتابه «جامع بيان العلم وفضله» وأثبتها نقلاً عنه «ابن القيم» في كتابه «أعلام الموقعين»[٤].

---

(١) «تاريخ التشريع الإسلامي»، للشيخ محمد الخضري ص١٢٤.

(٢) انظر في اجتهاداتهم: ص١٠٣، ١٠٤ من هذا الفصل.

(٣) هو: الإمام الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي شيخ علماء الأندلس وكبير محدثيها، وأحظ من كان فيها للسُّنَّة مع تبحره في مذهب مالك وكثرة تأليفه فيه توفي سنة (٤٦٣هـ)، انظر: «الفكر السامي»، الربع الرابع ص٤٨.

(٤) انظر: «جامع بيان العلم وفضله»، لابن عبد البر ١٦٢/٢، وما بعدها، و«أعلام الموقعين»، لابن القيم ٦١/١ وما بعدها، وروى هذه الآثار أيضاً ابن حزم، انظر: ملخص «إبطال الرأي والقياس» ص٥٥ وما بعدها، و«الإحكام في أصول الأحكام» ٧٧٨/٦ ـ ٧٩٢.

١ - الأحاديث:

أ - روى ابن عبد البر بسنده إلى عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«إن الله لا ينزع العلم من الناس بعد إذ أعطاهموه انتزاعاً، ولكن ينتزعه منهم مع قبض العلماء فيبقى ناس جهال يستفتون برأيهم فيضلون ويضلون»**[١].

ب - روى أيضاً بسنده إلى عوف بن مالك الأشجعي، قال: قال رسول الله ﷺ: **«تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة قوم يقيسون الدين برأيهم يحرمون به ما أحل الله، ويحلون به ما حرم الله»**[٢].

ج - روى بسنده إلى أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: **«تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله وبرهة بسُنَّة رسول الله ﷺ، ثم يعملون بالرأي، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا»**[٣].

د - وأضاف ابن القيم إلى الأحاديث السابقة ما روى عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: **«من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»**[٤].

وأورد الشاطبي خلاف ما سبق ما رواه هشام بن عروة، عن أبيه، قال: «لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيماً حتى أدرك فيهم المولدون أبناء سبايا الأُمم، فقالوا فيهم بالرأي فأضلوا بني إسرائيل»[٥].

---

(١) «جامع بيان العلم» ٢/١٦٢، ١٦٣، والحديث أخرجه البخاري في كتاب العلم بسند آخر، انظر: «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ٢/ ١٣٠، ١٣١.

(٢) المرجع السابق ٢/١٦٣، و«أعلام الموقعين» ١/ ٦١، والحديث عند ابن ماجه طرف من أوله، ورواه الطبراني في «الكبير»، والبزار، ورجاله رجال الصحيح، انظر: «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد» ١/ ١٧٩.

(٣) «جامع بيان العلم» ٢/ ١٦٣، والحديث في «سنن الدارمي» المقدمة.

(٤) «أعلام الموقعين» ١/ ٦١، والحديث رواه الترمذي بسنده إلى ابن عباس، وقال: حديث حسن، انظر: «جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي» ٤/ ٦٥، والحديث في مسند أحمد، انظر: «الجامع الصغير» ١/ ١٦.

(٥) «الاعتصام»، للشاطبي ١/ ٢٩، والحديث رواه ابن ماجه بسنده إلى عبد الله بن عمرو بن العاص، انظر: «سنن ابن ماجه» ١/ ١٥، ورواه البزار وفيه قيس بن الربيع =

٢ ـ الآثار:

يروي ابن عبد البر ويتبعه ابن القيم في ذلك آثاراً كثيرة عن الصحابة في ذم الرأي ومما روي عن سيدنا عمر(١) في ذلك أنه قال وهو على المنبر: «أيها الناس إن الرأي إنما كان من رسول الله ﷺ مصيباً؛ لأن الله كان يريه، وإنما هو منا الظن والتكلف»، وأنه قال: «أصبح أهل الرأي أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، وتفلتت منهم أن يعوها واستحيوا حين سئلوا أن يقولوا لا نعلم فعارضوا السنن برأيهم فإياكم وإياهم»، وروي عنه أيضاً أنه قال: «اتهموا الرأي في الدين»(٢).

وروي عن سيدنا علي في ذلك أنه قال: «لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه»(٣).

وروي عن عبد الله بن مسعود أنه قال: «لا يأتي عليكم زمان إلا وهو شر من الذي قبله أما أنا لا أقول أمير خير من أمير ولا عام أخصب من عام، ولكن فقهاؤكم يذهبون ثم لا تجدون منهم خلفاً ويجيء قوم يقيسون الأمور برأيهم فيهدم الإسلام ويثلم» وروي عنه أيضاً: «قراؤكم وعلماؤكم يذهبون

= وثقه الثوري والشعبي وضعفه جماعة، وقال ابن القطان: هذا إسناد حسن، انظر: «مجمع الزوائد» ١/ ١٨٠.

(١) روى ابن القيم أثرين عن سيدنا أبي بكر في ذم الرأي **أحدهما** قوله: «أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إن قلت في آية من كتاب الله برأيي أو بما لا أعلم» وقد وفقنا بين هذا الأثر وبين مسلك سيدنا أبي بكر في الأخذ بالرأي تفسيراً للنصوص، فلم تعد بعد حاجة لإعادته هنا، **والأثر الثاني**: إن أبا بكر نزلت به قضية فلم يجد في كتاب الله أصلاً ولا في السُّنَّة أثراً فاجتهد برأيه، ثم قال: «هذا رأيي فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأً فمني وأستغفر الله»، وليس في هذا الأثر ما يدل على ذم الرأي بل هو دليل على جواز الفتيا به؛ لأن سيدنا أبا بكر أفتى في الحادثة برأيه. أما قوله: «فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان» فمسلك عام لدى كل من أفتى برأيه من الصحابة، وليست فيه دلالة إطلاقاً على ذم الرأي أيضاً. انظر: «أعلام الموقعين» ١/ ٦١.

(٢) «أعلام الموقعين» ١/ ٦٢.

(٣) المرجع السابق ١/ ٦٦.

ويتخذ الناس رؤساءَ جهالاً يقيسون الأمور برأيهم»، وقوله: «إياكم وأرأيت أرأيت فإنما هلك من كان قبلكم بأرأيت أرأيت، ولا تقيسوا فتزل قدم بعد ثبوتها وإذا سئل أحدكم عما لا يعلم فليقل: لا أعلم فإنه ثلث العلم»(١).

وروي عن ابن عباس ـ في هذا الصدد ـ قوله: «إنما هو كتاب الله ورسوله، فمن قال بعد ذلك برأيه فما أدري أفي حسناته يجد ذلك أم في سيئاته؟»(٢).

○ آراء العلماء في التوفيق:

هذه هي الأحاديث والآثار التي تذم الرأي، والتدافع واضح بينها وبين عمل الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ به، ولذلك فيتعين التوفيق بينهما. وقد استقرت كلمة العلماء ـ عدا الذين لا يقولون بحجية الرأي ـ(٣)، سعياً وراء التوفيق إلى أن هذه الآثار الذامة للرأي لا يمكن بحال أن يكون المقصود بها ذم الاجتهاد على الأصول في نازلة لم توجد في كتاب ولا سُنَّة، ولا إجماع ممن يعرف الأشباه والنظائر ويفهم معاني الأحكام فيقيس قياس تشبيه وتعليل قياساً لم يعارضه ما هو أولى منه فإن هذا ليس فيه تحريم ولا تحليل ولا العكس(٤) وإنما يمكن حملها على ما عدا ذلك، ولكن على أي شيء يمكن حملها فيما عدا القياس الصحيح؟ هنا اختلفت كلمة العلماء:

---

(١) المرجع السابق ١/ ٦٥.

(٢) «جامع بيان العلم وفضله» ٢/ ١٦٦، وانظر: «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد» ١/ ١٨٠.

(٣) رأى ابن حزم في هذه النصوص: «يرى ابن حزم وهو رأس مس لا يقولون بحجية الرأي أن الصحابة لم يصح عن أحد منهم القول بالرأي قط، وما روي عن بعضهم من الفتيا به فإنما هي على سبيل الإخبار بذلك أو الصلح لا على أنه حكم بات لازم لأحد، وعلى هذا فما جاء عنهم في ذم الرأي فهو على عمومه عنده، فالرأي عنده جملة مذموم، ومن الغريب أن ابن حزم بناقض نفسه فهو يثبت هنا أن الرأي على سبيل الإخبار، ويثبت في باب التقليد أنه لا يصح تقليد الصحابة في شيء قالوا فيه برأيهم بعد أن يثبت قولهم بالرأي». انظر: «الإحكام»، لابن حزم ٦/ ٧٥٨، ٧٧٨، و«ملخص إبطال الرأي» ص٥٥، و«الإحكام» ٦/ ٨١٤، ٨١٥.

(٤) «الاعتصام»، للشاطبي ٢/ ٢٨٥.

فقالت طائفة: الرأي المذموم هو البدع المخالفة للسنن في الاعتقاد كرأي جهم، وسائر مذاهب أهل الكلام لأنهم قوم قياسهم وآراؤهم في رد الأحاديث فقد قالوا بعدم جواز رؤية الله يوم القيامة؛ لأن الله ﷻ يقول: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فردوا بذلك قول رسول الله ﷺ: «**إنكم ترون ربكم يوم القيامة**» وتأولوا قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، تأويلاً لا يعرفه أهل اللسان، ولا أهل الأثر، وقالوا: لا يجوز أن يسأل الميت في قبره لقول الله ﷻ: ﴿أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١] فردوا الأحاديث المتواترة في عذاب القبر وفتنته، وردوا الأحاديث في الشفاعة على تواترها، وقالوا: لن يخرج من النار من دخل فيها، وقالوا: لا نعرف حوضاً ولا ميزاناً ولا نعقل ما هذا وردوا السنن في ذلك برأيهم وقياسهم.

وقالت طائفة ثانية: الرأي المذموم في هذه الآثار المعيب المهجور الذي لا يحل النظر فيه، ولا الاشتغال به، الرأي المبتدع وشبهه من ضروب البدع.

وقالت طائفة ثالثة: وهم جمهور أهل العلم: الرأي المذموم المذكور في هذه الآثار عن النبي ﷺ وعن أصحابه هو القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون، والاشتغال بحفظ المعضلات والأغلوطات ورد الفروع والنوازل بعضها على بعض قياساً دون ردها على أصولها، والنظر في عللها واعتبارها، فاستعملوا فيها الرأي قبل أن تنزل، وفرعت وشققت قبل أن تقع، وتكلم فيها قبل أن تكون بالرأي المضارع للظن، قالوا: ففي الاشتغال بهذا والاستغراق فيه تعطيل للسنن، والبعث على جهلها، وترك الوقوف على ما يلزم الوقوف عليها منها ومن كتاب الله ﷻ ومعانيه.

أورد الأقوال الثلاثة السابقة في المراد بالرأي المذموم ابن عبد البر[(١)]، والشاطبي في كتابه «الاعتصام»[(٢)] يحكي الأقوال كما حكاها ابن عبد البر،

---

(١) انظر: «جامع بيان العلم وفضله» ٢/ ١٦٩ وما بعدها.

(٢) انظر: «الاعتصام»، للشاطبي ٢/ ٣٣٤، ٣٣٦.

ويرجح منها القول الثاني وهو أن الرأي المذموم هو الرأي المبتدع وهو في رأيه يشمل القسمين الآخرين؛ لأن الفريق الأول من العلماء يخص الرأي المذموم بالرأي في العقائد، والابتداع عام في العقائد والعمليات، كما أن القول الأخير، وهو قول الجمهور يحصر الذم في الرأي الذي يقوم على القول في الشرع بالاستحسان والظنون والاشتغال بحل المعضلات، وهو أيضاً غير خارج عن دائرة الرأي المبتدع الذي يقوم على غير أصل، ويرى الشاطبي في ذلك أن النهي عن القول بالظنون والاشتغال بالمعضلات ليس نهياً عنها لذاتها، وإنما النهي عنها لأنها ذريعة للرأي المبتدع، إذ ربما يؤدي الاشتغال بها إلى طرح السنن ومعارضة النصوص بالرأي فجميع هذه الأوجه ترجع عنده إلى معنى واحد «وهو إعمال النظر والعقل مع طرح السنن إما قصداً أو غلطاً وجهلاً والرأي إذا عارض السُّنَّة فهو بدعة وضلالة»[1].

والإمام ابن القيم يتجه إلى التوفيق بين الآثار التي تذم الرأي والتي تمدحه بعد أن يرويها جميعاً اتجاهاً آخر فيقسم الرأي إلى ثلاثة أقسام: رأي صحيح، ورأي باطل، ورأي هو موضع الاشتباه[2]، والرأي الصحيح عنده هو الرأي الذي حمده السلف وأفتوا به، وأيضاً فإن الرأي الذي هو موضع الاشتباه سوغوا العمل والفتيا به عند الاضطرار إليه، أما المذموم فهو الرأي الباطل وهو عنده ينقسم إلى خمسة أنواع: الثلاثة التي ذكرها ابن عبد البر، وتمسكت كل طائفة من العلماء بواحدة منها حاصرة لذم الرأي فيه بالإضافة إلى نوعين آخرين من الرأي الباطل المذموم عنده. وابن القيم لا يحصر الذم في نوع واحد من الأقسام التي ذكرها، ولكنه يطرده في أقسام الرأي الباطل الخمسة التي ذكرها. والنوعان اللذان أضافهما للرأي الباطل ـ على ما أورده ابن عبد البر وأورده خلاف العلماء حوله ـ هما:

١ ـ الرأي المخالف للنص وهذا مما يعلم بالاضطرار في دين الإسلام

---

(١) المرجع السابق والصفحة.

(٢) انظر: «أعلام الموقعين»، لابن القيم ١/ ٧٧.

فساده، وبطلانه، ولا تحل الفتيا به، ولا القضاء، وإن وقع فيه من وقع فبنوع تأويل وتقليد.

٢ ـ الكلام في الدين بالخرص والظن مع التفريط والتقصير في معرفة النصوص وفهمها واستنباط الأحكام منها، فإن من جهلها وقاس برأيه فيما سئل عنه بغير علم لمجرد قدر جامع بين الشيئين ألحق أحدهما بالآخر، أو لمجرد قدر فارق يراه بينهما يفرق بينهما في الحكم من غير نظر إلى النصوص والآثار فقد وقع في الرأي المذموم الباطل(١).

هذه هي آراء العلماء المتقدمين في رفع التدافع الواقع بين النصوص في ذم الرأي ومدحه وفيما هو الرأي المذموم، ويرى الأستاذ أحمد أمين ـ من المتأخرين ـ أن كل الآثار التي وردت عن الصحابة في ذم الرأي ومدحه: «إنما هي من أثر المدارس المتنازعة ومن اندس في كل مدرسة ولم يرع الحق ولم يخش الله»(٢).

• رأيي في التوفيق:

والذي أراه أن التوفيق بين الآثار التي تذم الرأي والواقع العملي ـ الذي تتبعه بعض الآثار أيضاً ـ الذي يدل على مدحه لن يتسنى لنا ـ بصورة سليمة ـ إلا إذا عرفنا ما يدخله الرأي والنظر مما جاء به الدين الإسلامي؛ لأن الأحاديث والآثار التي وردت في ذم الرأي نصوص عامة يمكن أن تجري على الرأي الفقهي كما يمكن أن تجري على غيره مما يسوغ دخول الرأي فيه، ولذلك أقول أن الرأي ـ باعتباره رأياً ـ يمكن دخوله في:

أ ـ تفسير القرآن الكريم.

ب ـ العقائد.

ج ـ الفقه.

وأن الرأي في تفسير القرآن الكريم مذموم بإطلاق في الأمور التي لا

---

(١) انظر: «أعلام الموقعين»، لابن القيم ١/٧٧.

(٢) انظر: «فجر الإسلام»، للأستاذ أحمد أمين ص٢٤٤، ٢٤٥.

تعرف إلا من طريق النقل عن النبي ﷺ من نحو مشكل القرآن ومتشابهه. ومذموم - فيما عدا ذلك - إذا كان رأياً قصد به الصادر منه تفسير القرآن وفق ميوله وأهوائه، وطبق آرائه ومعتقداته، - أي: طوّع القرآن وأخضعه لما يريد - وعلى هذا يحمل حديث ابن عباس الذي أورده «ابن القيم» وأثبتناه سالفاً بين الأحاديث التي استشهد بها على ذم الرأي وهو قوله ﷺ: **«من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»**، «والأثر الذي أورده أيضاً عن سيدنا أبي بكر مستشهداً به على ذمه للرأي» أيُّ سماء تظلني وأي أرض تقلني إن قلت في كتاب الله برأيي، وغير هذين مما جاء عن النبي ﷺ مثل قوله: **«من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»**[(1)].

وأن الرأي في العقيدة مذموم أيضاً؛ لأنه ابتداع في الدين، وعلى هذا يمكن حمل كثير من الآثار التي وردت عن السلف في ذم الرأي؛ لأن الذي أثر عنهم هو البعد عن الخوض في مسائل العقائد، والكف عن الجدل فيها.

قال الإمام مالك رضي الله عنه: «الكلام في الدين أكرهه ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه نحو الكلام في رأي جهم والقدر وكل ما أشبه ذلك، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل، فأما الكلام في الدين وفي الله عز وجل فالسكوت أحب إليّ؛ لأني رأيت أهل بلدنا ينهون عن الكلام في الدين إلا فيما تحته عمل»[(2)].

وروي عن أبي الزناد أنه قال: «وايم الله إن كنا لنلتقط السنن من أهل الفقه والثقة ونتعلمها شبيهاً بتعلمنا آي القرآن، وما برح من أدركنا من أهل الفقه والفضل من خيار أولية الناس يعيبون أهل الجدل والتنقيب والأخذ بالرأي، وينهون عن لقائهم ومجالستهم ويحذروننا مقاربتهم أشد التحذير»[(3)].

---

(١) انظر هذا الموضوع بتفصيل أكثر فيما سبق عند حديثنا عن مفهوم الرأي عند الصحابة.

(٢) انظر: «الاعتصام»، للشاطبي ٢/ ٢٣٣.

(٣) المرجع السابق ٢/ ٢٣٣، ومما يعضد أن الرأي المذموم قد يكون الرأي في العقيدة، والرأي الذي لا يعتمد على أصل قول بعض السلف:

العلم قال الله قال رسوله ... قال الصحابة ليس خلف فيه

وعلى هذا النوع من الرأي يحمل قوله ﷺ: «**لم يزل أمر بني إسرائيل معتدلاً حتى نشأ فيهم أبناء سبايا الأمم فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا**»، وقول سيدنا عمر رضي الله عنه: «**أتهموا الرأي في الدين**».

وأن الرأي في الفقه مذموم أيضاً بإطلاق إذا كان في الأمور التي لا تقبل بطبيعتها الاجتهاد بالرأي مثل أصول العبادات، وما لا يعقل له معنى من الحدود والكفارات، ومذموم ـ في الأمور التي تقبل الرأي ـ إذا كان رأياً لا يستند إلى أصل من كتاب أو سُنَّة بل يعتمد على مجرد الهوى والاستحسان العقلي غير المعتمد على الشريعة في نص منها بعينه، يقاس فيها الفرع على الأصل، ولا معتمد على مجموع القواعد الفقهية التي تضافرت النصوص مجتمعة على إقرارها. أو كان مخالفاً للنص، فإنه لا رأي في موضع النص، وإنما الرأي ضرورة فقهية نلجأ إليها عندما يعوزنا النص، ونطلبه فلا نجد نصاً صريحاً فنحاول حينئذٍ القياس على أحكام النصوص أو تطبيق القواعد العامة المقررة(١).

والأحاديث والآثار التي جاءت في ذم الرأي وأثبتناها في صدر هذا المبحث تساعد على ذلك فإن الحديث الأول: «**إن الله لا ينزع العلم من الناس بعد إذا أعطاهموه انتزاعاً، ولكنه ينتزعه منهم مع قبض العلماء بعلمهم، فيبقى ناس جهال يستفتون برأيهم فيضلون ويضلون**» نص في الرأي الذي لا يعتمد على أصل من كتاب أو سُنَّة؛ لأن الرأي المذكور فيه والذي هو موضع الذم صادر عن الرؤساء الجهال منسوب إليهم، وهو أمر اتفقت فيه كل روايات الحديث، ويعضد هذا أكثر أن الحديث جاء في رواية البخاري

= ما العلم نصبك للخلاف سفاهة بين النصوص وبين رأي فقيه
كلا ولا نصب الخلاف جهالة بين الرسول وبين رأي فقيه
كلا ولا رد النصوص تعمداً حذراً من التجسيم والتشبيه
حاشى النصوص من الذي رميت به من فرقة التعطيل والتشبيه
«أعلام الموقعين» ١/ ٩١.

(١) انظر: «ابن حزم»، للشيخ محمد أبو زهرة ص٣١٩.

بلفظ: «**يفتون بغير علم**» والإفتاء بغير علم هو الإفتاء بالرأي الذي لا يعتمد على أصل. وكذلك الحديث الثالث: «**تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله وبرهة بسُنَّة رسول الله ﷺ ثم يعملون بالرأي فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا**» يمكن حمله على هذا النوع من الراي لأنه يحذر من الرأي المجرد بعد هجر الكتاب والسُّنَّة، وعلى هذا أيضاً يحمل قول ابن عباس رضي الله عنه: «من أحدث رأياً ليس في كتاب الله ولم تمض فيه سُنَّة من رسول الله ﷺ لم يدر ما هو عليه إذا لقي الله عز وجل»[1].

وكذلك فإن الحديث **الثاني**: «**تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة قوم يقيسون الدين برأيهم يحرمون به ما أحل الله، ويحلون به ما حرم الله**»، صريح في أن المراد بالرأي المذموم فيه الرأي في مقابلة النص، وليس ثمة شيء أدل على ذلك مما جاء فيه: «**يحرمون به ما أحل الله ويحلون به ما حرم الله**»، وإلى ذم هذا النوع من الرأي يتجه الأثر الذي روي عن سيدنا عمر: «أصبح أهل الرأي أعداء السنن، أعيتهم أن يحفظوها، وتفلتت منهم أن يعوها واستحوا حين سئلوا أن يقولوا: لا نعلم فعارضوا السنن برأيهم».

أما ما روي عن سيدنا علي: «لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من أعلاه» فهو جلي في النهي عن الرأي في الأمور التي لا تدرك إلا بالنص وهي العبادات.

وبالتوفيق بين هذه الآثار تتضح الأنواع المذمومة للرأي ويبقى ـ فيما وراء ذلك ـ الرأي الممدوح المحمود وهو الرأي الذي أقرته الشريعة الإسلامية، ليبقى ميزان حق وعدل يعالج المشكلات المستجدة، والحوادث الطارئة في مرونة وسعة في ضوء القرآن والسُّنَّة إما بالحمل ـ عليها ـ إن كان الجامع قريباً ـ وهو الذي اصطلح على تسميته بـ«القياس» أو بالأخذ من قواعدهما العامة، ومبادئهما الكلية وهو المصطلح عليه بالمصالح المرسلة، والاستحسان، وسد الذرائع.

---

(١) انظر: «الاعتصام»، للشاطبي ١/٩٩ وما بعدها، طبعة السعادة.

أما دعوى الأستاذ أحمد أمين أن هذه الآثار موضوعة ـ وأن وضعها من أثر الملاحاة التي استعرَّ أوّارها في القرن الثاني الهجري بين أهل الرأي والحديث ـ فغير مسلمة سنداً ومتناً ـ لأن هذه الآثار سليمة من ناحية سندها، فبعضها أحاديث صحيحة رواها الثقات وحملتها إلينا كتب الحديث المتفق على صحتها[١]، وبعضها الآخر آثار رويت عن الصحابة ﷺ بأسانيد صحيحة يقول ابن القيم ـ بعد أن أورد آثار سيدنا عمر في ذم الرأي وأسانيد هذه الآثار عن سيدنا عمر في غاية الصحة[١] ولأنها من ناحية متنها ليس فيها ما يستوجب الشك، بل فيها ما يؤيد صحتها وسلامتها؛ لأنها تعتبر درعاً واقياً للرأي الذي أقرته الشريعة الإسلامية، فتخرج عنه ما ليس منه وتبعد عن ساحته «من لم يتأهل له حتى لا يجترئ الناس على القول في الدين بلا علم فيدخلوا فيه ما ليس منه»[٢].

○ سمات عامة للرأي عند الصحابة (إجمال وتحديد):

وبعد كل ما تقدم من عمل الصحابة بالرأي، واختلاف مسالكهم فيه وما أثير حوله فإن الرأي عند الصحابة تميز بطابع خاص يميزه عن غيره من العصور التالية لعصرهم وتتلخص هذه السمات في:

١ ـ أن الرأي لم يكن كثيراً في عصر الصحابة بالإضافة إلى العصور التي تلته، ويرجع ذلك إلى أن المجتمع الإسلامي ـ رغم ما طرأ عليه من تغير في زمنهم ـ لم يصل المستوى الذي وصله فيما بعد من حيث التعقد ووفرة المشكلات[٣].

٢ ـ أن الرأي الذي صدر عنهم كان رأياً واقعياً قائماً على حل المشكلات التي نشأت فعلاً ولم يكن يجنح نحو افتراض المسائل، «روي أن

(١) خرجت كل هذه الأحاديث في مواطن متفرقة من هذه الرسالة.

(٢) «أعلام الموقعين» ١/ ٦٣.

(٣) «تاريخ التشريع»، لفضيلة الشيخ محمد علي السايس وآخرين ص١٠٢، و«تاريخ التشريع الإسلامي»، لأستاذنا الأستاذ الشيخ إبراهيم الدسوقي الشهاوي ص٤٢.

زيد بن ثابت كان إذا استفتى في مسألة سأل عنها فإن قيل له وقعت أفتى فيها، وإن قيل له لم تقع قال: دعوها حتى تكون»[1] وروى الشعبي عن مسروق قال: «سألت أُبيّ بن كعب عن شيء، فقال: أكان هذا؟ قلت: لا، قال: فاجمعنا حتى يكون فإذا كان اجتهدنا لك رأينا»[2]، وروى عن ابن عمر أنه قال: «لا تسألوا عما لم يكن فإني سمعت عمر يلعن من سأل عما لم يكن»[3]، وجاء عن ابن مسعود وابن عباس قولهما: «من أفتى الناس في كل ما يسألونه فهو مجنون»[4].

وأوصى ابن عباس مولاه عكرمة، فقال: «اذهب فافت الناس وأنا لك عون فمن سألك عما يعنيه فافته ومن سألك عما لا يعنيه فلا تفته فإنك تطرح عن نفسك ثلثي مؤونة الناس»[5]، ومرد الاتجاه الواقعي في الفقه بعامة عند الصحابة، ومنه فقه الرأي أن القرآن نهى عن كثرة السؤال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ وَإِن تَسۡـَٔلُواْ عَنۡهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلۡقُرۡءَانُ تُبۡدَ لَكُمۡ عَفَا ٱللَّهُ عَنۡهَاۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٞ ﴿١٠١﴾ قَدۡ سَأَلَهَا قَوۡمٞ مِّن قَبۡلِكُمۡ ثُمَّ أَصۡبَحُواْ بِهَا كَٰفِرِينَ ﴿١٠٢﴾﴾ [المائدة: ١٠١، ١٠٢].

وأن الرسول ﷺ أكد ذلك في أكثر من حديث: «**إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم على المسلمين فحرم عليهم من أجل مسألته**»[6]، و«**إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحدّ حدوداً فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة لكم من غير نسيان فلا**

---

(١) «جامع بيان العلم وفضله» ٢/ ٧٤.

(٢) «جامع بيان العلم وفضله» ٢/ ٧٢

(٣) «أعلام الموقعين» ١/ ٧٩.

(٤) «أعلام الموقعين» ص٣٨.

(٥) «أعلام الموقعين» ٢/ ٢٩٢.

(٦) الحديث رواه البخاري بسنده إلى سعد بن أبي وقاص، انظر: «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ٢٥/ ٣٢، والحديث أيضاً في مسلم، وأبو داود، انظر: «عمدة القاري» ٢٥/ ٣٢.

تبحثوا عنها»[1]، وقوله أيضاً: وقد سئل عن الحج أفي كل عام؟ فقال: **«لو قلت: نعم لوجبت ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم»**[2].

٣ ـ أن الرأي كان عندهم متأخراً عن النص ولم يؤثر عن أحد منهم تقديمه عليه روى ميمون بن مهران، قال: كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله فإن وجد فيه شيئاً قضى به وإلا فإن علم شيئاً عن رسول الله ﷺ قضى به، فإن أعياه جمع رؤوس الناس واستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به[3]، وجاء ترتيب الأدلة عند سيدنا عمر مثلما جاء عن سيدنا أبي بكر والرأي فيها متأخر عن النص[4].

٤ ـ أن الرأي عندهم كان كثيراً ما يخرج عن دائرة الرأي الفردي إلى مجال الإجماع لتيسر الإجماع في عصرهم، لوجود الصحابة في المدينة، وحرص الخليفتين الأولين عليه، وحينما يخرج الرأي من دائرة الرأي الفردي إلى مجال الإجماع يكون بذلك قد صار دليلاً جديداً اكتسب قداسته من كونه مجمعاً عليه، وليس من مجرد كونه رأياً، ولهذا يكون ملزماً كالنص.

٥ ـ أنهم كانوا يحترمون آراء بعضهم عند الاختلاف في الرأي ولم يدع أحد منهم أن ما وصل إليه هو الحق وحده، ولا شيء وراءه، لقي سيدنا عمر رجلاً له قضية فسأله ماذا صنعت؟ فقال: قضى علي وزيد بكذا، قال عمر: لو كنت أنا لقضيت بكذا، قال الرجل: فما يمنعك والأمر إليك؟ فأجابه عمر: «لو كنت أردك إلى كتاب الله أو إلى سُنَّة رسول الله لفعلت ولكني أردك إلى

---

(١) رواه الطبراني في «الكبير» ورجاله رجال الصحيح، وانظر: «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد» ١/ ١٧١، كتاب «العلم»، و«أعلام الموقعين» ١/ ٨٢.

(٢) الحديث رواه البخاري بسنده إلى أبي هريرة، انظر: «البخاري مع عمدة القاري» ٢٥/ ٣١، ورواه النسائي، وابن ماجه.

(٣) انظر: «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي»، لمحمد بن الحسن الحجوي ص١٠.

(٤) انظر: رسالة سيدنا عمر إلى شريح القاضي: «جامع بيان العلم» ٢/ ٧٠، وانظر: «أعلام الموقعين» ١/ ٧٣.

رأي والرأي مشترك ولست أدري أي الرأيين أحق عن الله»[١]. وجمع الصحابة لمناقشتهم في أرض السواد وكان مما قاله لهم بعد أن جمعهم: **«أني لم أزعجكم إلا لأشرككم في أمانتي وفيما حملت من أموركم فإني واحد كأحدكم، وأنتم اليوم، تقرون بالحق خالفني من خالفني، ووافقني من وافقني، ولست أريد أن تتبعوا رأيي معكم كتاب الله ينطق بالحق، فوالله لئن نطقت أمراً أريده ما أريد به إلا الحق»**[٢].

٦ ـ أنهم لم يكونوا يسندون الرأي لله ﷻ بل يسندونه لأنفسهم، فسيدنا أبي بكر يقول بعد أن أفتى في مسألة: «هذا رأيي فإن يكن صواباً من الله، وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان وأستغفر الله»[٣]، وعبد الله بن مسعود يقول: حين أفتى برأيه في المفوضة: «أقول فيها برأيي فإن يكون صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان»[٤]. وسيدنا عمر يقول لكاتبه ـ بعد أن كتب له في فتيا من فتاواه: «هذا ما رأى الله ورأي عمر بئسما قلت هذا ما رأي عمر فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأً فمن عمر»[٥]، ويقول: «يا أيها الناس إن الرأي كان من رسول الله ﷺ مصيباً؛ لأن الله كان يريه، وإنما هو منا الظن والتكلف»[٦].

٧ ـ أنهم كانوا يختلفون في الرأي تبعاً لفطرة كل منهم واستعداده، وأن الاختلاف بينهم في الرأي لم يكن عليه مسحة الاختلاف الإقليمي؛ لأنهم كانوا يقيمون جميعاً في المدينة.

---

(١) «جامع بيان العلم وفضله» ٢/ ٧٤، و«أعلام الموقعين» ١/ ٧٤.
(٢) انظر: «الخراج»، لأبي يوسف ص٢٤، ٢٥، و«نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره»، لفضيلة الشيخ محمد علي السايس ص٥٠.
(٣) «جامع بيان العلم وفضله» ٢/ ٦٣، و«أعلام الموقعين» ١/ ٦١.
(٤) «مسند الإمام أحمد» ٤/ ٢٧٩، و«جامع بيان العلم» ٢/ ١٠٣، و«أعلام الموقعين» ١/ ٦٥.
(٥) «أعلام الموقعين» ١/ ٦٣، وانظر: «نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره»، لفضيلة الشيخ محمد علي السايس ص٤٠.
(٦) «جامع بيان العلم» ٢/ ١٦٤، و«أعلام الموقعين» ١/ ٦١.

٨ ـ إن الفتاوى التي صدرت عنهم بالرأي مع غيرها من الفتاوى التي اعتمدوا فيها على تطبيق النصوص على الحوادث، كانت نواة لتكوين المدارس الفقهية ـ فيما بعد ـ حينما توزعوا في الأقاليم، واعتمد كل أقليم فتاوى من نزله منهم، وأسس فقهه في ضوئها، وقام تخريجه واستنباطه وفق منهاجها.

الباب الثاني

مدرسة المدينة والرأي

ويضم ثلاثة فصول:

- الفصل الأول: مدرسة المدينة ومنهجها الفقهي.
- الفصل الثاني: موقف مدرسة المدينة من الرأي.
- الفصل الثالث: المظاهر العامة للرأي في فقه أهل المدينة.

تمهيد عن المدارس الفقهية

ختمنا الفصل الأخير من الباب السابق بخصائص معينة تميز بها الرأي في عصر الصحابة ﷺ وقد رأينا ضمن تلك الخصائص أن الرأي في ذلك العصر كان رأياً خالصاً لم تظهر عليه سمات الاختلاف الإقليمي بعد[1].

والواقع أن تلك كانت سمة الفقه كله في عصر الصحابة ما اعتمد منه على الاستنباط من النص، وما قام على الاجتهاد بالرأي حملاً عليه ـ وإن اجتزأنا الرأي وخصصناه بشيء من ذلك فلأنه موضع الدراسة وموطن البحث، ويرجع ذلك إلى أن الصحابة جميعاً كانوا يقيمون بالمدينة لا يبرحونها؛ لأنها عاصمة الدولة السياسية، والدينية، والقطب الذي تدار منه حركة التشريع والحكم في جميع أجزاء العالم الإسلامي من ناحية، ولأن الخلفاء الراشدين حرصوا من ناحية أخرى على بقاء الصحابة فيها، لمعرفة ما عندهم من السنن ـ التي كان الصحابة يختلفون في تحصيلها فقد يكون عند أحدهم ما ليس عند الآخر ـ إن بدت إليها حاجة، أو لاستشارتهم إن عرض ما يوجب الاستشارة، روى الطبري عن الشعبي: «أن سيدنا عمر منع المهاجرين وكبار الصحابة الخروج من المدينة فما كان يسمح لهم بمفارقتهم المدينة إلا لرخصة موقتة لضرورة»[2].

ويظهر حرص الخلفاء الراشدين وسيدنا عمر على وجه الخصوص على بقاء الصحابة في المدينة بما روي عنه أنه قال حين خرج معاذ بن جبل إلى الشام: «لقد أخل خروجه بالمدينة وأهلها في الفقه، وما كان يفتيهم به، ولقد

---

(١) انظر: ص١٥٧ ـ ١٦١ من هذه الرسالة.

(٢) انظر: «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي»، للحجوي ٢/ ٤٠.

كنت كلمت أبا بكر ـ أن يحبسه لحاجة الناس إليه فأبى علي وقال رجل: أراد جهاداً يريد الشهادة فلا أحبسه. فقلت: والله إن الرجل ليرزق الشهادة وهو على فراشه»[١].

وفي زمن سيدنا «عثمان» أذن للصحابة بالتفرق في الأمصار[٢] فنزل

---

(١) انظر: «الطبقات الكبرى»، لابن سعد، مجلد ٢، قسم ٢، ص١١٧، طبعة ليدن، و«فجر الإسلام»، للأستاذ أحمد أمين ص١٥٢، و«حرص سيدنا عمر على بقاء الصحابة في المدينة» كان المقصود منه استشارتهم، كما أشرنا إلى ذلك، وفي ذلك يقول السرخسي: «إن عمر كان يستشير الصحابة مع فقهه حتى كان إذا رفعت إليه حادثة قال: ادعو لي علياً وادعو إلي زيداً، وكان يستشيرهم ثم يفصل بما اتفقوا عليه» وعن الشعبي، قال: «كانت القضية ترفع إلى عمر ﷺ فربما تأمل في ذلك شهراً، ويستشير أصحابه، واليوم يفصل في المجلس مائة قضية»، «فجر الإسلام»، للأستاذ أحمد أمين ص٢٣٩.

(٢) انظر: «الفكر السامي» ٢/ ٤٠ ـ ٨٩، وحبس الصحابة في المدينة وعدم السماح لهم بالخروج منها لا ينافي خروجهم عند الضرورة، كما يشير إلى ذلك قول الطبري: أو خروجهم بصفة فردية، فقد خرجوا إلى بعض الأقطار الإسلامية التي كان يتم فتحها للتعليم والولاية والقضاء. وكان ذلك منذ زمن الرسول ﷺ، فقد بعث معاذ بن جبل إلى اليمن، وبعث بعض الصحابة إلى البحرين وإلى مكة بعد فتحها، وتكرر ذلك أيضاً في زمن الخلفاء الراشدين فإن أخبار كثير من الصحابة تحكي أنهم فارقوا المدينة إلى الشام بعد وفاة الرسول ﷺ، ومن ذلك ما يرويه ابن سعد في «الطبقات» أن بلالاً لما قبض رسول الله ﷺ جاء إلى أبي بكر فاستأذنه في الخروج إلى الشام ليرابط في سبيل الله، فقال له أبو بكر: «أنشدك الله يا بلال، وحرمتي وحقي قد كبرت وضعفت واقترب أجلي، فأقام بلال مع أبي بكر ثم جاء إلى عمر، فقال مثل ما قال لأبي بكر فأذن له فخرج إلى الشام، فلم يزل بها حتى توفي». انظر: «الطبقات»، لابن سعد ٧/ ١١٣، طبعة التحرير، وانظر في أخبار من خرجوا بعد وفاة الرسول ﷺ ومنهم الحارث بن هشام، والفصل بن العباس، وعوف بن مالك الأشجعي، وثوبان مولى رسول الله ﷺ وسعد بن الحنظلية، وعمرو بن عبيد بن خالد، «الطبقات» ٧/ ١٢٣، ١٢٥، ١٢٦.

وفي زمن سيدنا عمر ازدادت الهجرة أكثر إلى الأقطار الإسلامية بسبب الغزو فكثير من المسلمين خرجوا إلى الغزو فلم يعودوا إلى المدينة مثل عبادة بن الصامت وسعد بن عبادة، وأبو جندل سهيل بن عمر، وعكرمة بن أبي جهل، انظر: «الطبقات» ٧/ ١١٣، ١١٦، ١٢٦، ١٢٧.

أو بسبب الولاية كحذيفة بن اليمان الذي استعمله سيدنا عمر على المدائن، وسلمان =

العراق نحو ثلثمائة صحابي ونيف، كان من بينهم عبد الله بن مسعود، وسعد بن أبي وقاص، وعمار بن ياسر، وأبو موسى الأشعري، والمغيرة بن شعبة،

= الفارسي، وأبو عبيدة بن الجراح، وأبو موسى الأشعري، والمغيرة بن شعبة، انظر: «الطبقات» ٧/ ٦٤، ٦٥، ١١٢، ٦/٩، ١٢.

وأخيراً بسبب تعليم الذين دخلوا في الإسلام روى ابن سعد في «الطبقات»: «لما كان زمن سيدنا عمر بن الخطاب كتب إليه يزيد بن أبي سفيان أن أهل الشام قد كثروا وربلوا وملؤوا المدائن واحتاجوا إلى من يعلمهم القرآن ويفقههم فأعنّي يا أمير المؤمنين برجال يعلمونهم فدعا عمر أولئك الخمسة، فقال لهم: إن إخوانكم من أهل الشام، قد استعانونني بمن يعلمهم القرآن، ويفقههم في الدين فأعينوني، رحمكم الله، بثلاثة منكم إن أجبتم فاستهموا وإن انتدب ثلاثة منكم فليخرجوا، فقالوا: ما كنا لنتساهم هذا شيخ كبير، لأبي أيوب، وأما هذا فسقيم لأبي بن كعب فخرج معاذ بن جبل وعبادة وأبو الدرداء، فقال عمر: ابدؤوا بحمص إنكم ستجدون الناس على وجوه مختلفة منهم من يلقن، فإذا رأيتهم ذلك فوجهوا إليه طائفة من الناس فإذا رضيتم منهم فليقم بها واحد، وليخرج واحد إلى دمشق والآخر إلى فلسطين، وقدموا حمص فكانوا بها حتى إذا رضوا من الناس أقام بها عبادة، وخرج أبو الدرداء إلى دمشق ومعاذ إلى فلسطين، وأما معاذ، فمات في طاعون عمواس، وأما عبادة فصار إلى فلسطين فمات بها، وأما أبو الدرداء فلم يزل بدمشق حتى مات» ٢/ ١١٣، ١١٤، «الطبقات»، لابن سعد.

وهناك غير هذا كثير من النصوص التي تدل على أن سيدنا عمر فرّق الصحابة في البلدان لتعليم الناس أمور دينهم عن ابن عمر قال: «فرق عمر الصحابة في البلدان وحبس زيد بن ثابت في المدينة يفتي» وعن أبي الأسود الدؤلي قال: «قدمت البصرة وبها عمران بن الحصين أبو النجيد وكان عمر بعثه يفقه أهل البصرة»، «الطبقات» ٥/ ٧، طبعة التحرير.

وعن سالم بن عبد الله قال: «كنا مع ابن عمر يوم مات زيد بن ثابت، فقلت: مات عالم الناس اليوم، فقال ابن عمر يرحمه الله: فقد كان عالم الناس وحبرها فرقهم عمر في البلدان»، وكتب سيدنا عمر إلى أهل الكوفة: «إني بعثت لكم بعبد الله بن مسعود معلماً ووزيراً، وآثرتكم به على نفسي، فخذوا عنه، فقدم الكوفة، ونزلها وابتنى بها داراً إلى جانب المسجد»، انظر: «الطبقات»، لابن سعد ٤/ ٦١، و«طبقات الفقهاء»، للشيرازي ص٦، و«فجر الإسلام»، للأستاذ أحمد أمين ص١٥١، ١٥٢.

لكن الهجرة التي كانت فاصلاً بين العصر الذي تكونت فيه المدارس الفقهية والعصر الذي سبقه هي الهجرة الجماعية التي حدثت في زمن سيدنا عثمان بعد أن أذن للصحابة بالتفرق.

وأنس بن مالك، وحذيفة بن اليمان وعمران بن حصين وكذلك كثير من الصحابة الذين كانوا في حزب سيدنا علي، وبقي بالمدينة لم يخرج منها عدد كبير من الصحابة وهم جمهورهم وأهل العلم فيهم. فقد كان فيها عمر بن الخطاب، وأبو بكر، وعلي قبل توليه الخلافة وعثمان، وزيد بن ثابت وعائشة، وأم سلمة، وبقية أمهات المؤمنين وابن عمر، وأبي، وطلحة بن عبيد الله، وعبد الرحمٰن بن عوف، وأبو هريرة، وكثير غير هؤلاء؛ لأن النبي ﷺ ترك بها بعد رجوعه من حنين، نحو اثني عشر ألفاً مات منهم عشرة آلاف بالمدينة وتفرق ألفان في سائر أقطار الإسلام.

وعن هؤلاء الذين بقوا في المدينة أخذ التابعون في المدينة، وعن الذين رحلوا إلى العراق أخذ التابعون من أهل العراق، وعن الذين رحلوا إلى الشام أخذ التابعون من أهل الشام، وكذلك الشأن والحال في مصر واليمن(١).

---

(١) نزل الشام من الصحابة عبد الرحمٰن بن غنم (ت٧٨هـ)، وأبو إدريس الخولاني (ت٨٠هـ) وغيرهما وخلف هذه الطبقة في الفتيا جماعة من التابعين أبرزهم مكحول أبو عبد الله بن مسلم الهذلي (ت١١٣هـ)، وأشهر من انتهى إليه علم هذه المدرسة وفقهها عبد الرحمٰن بن عمرو الأوزاعي فقيه أهل الشام (ت١٥٧هـ). انظر في تراجمهم على الترتيب: «تذكرة الحفاظ» ١/٤٨، ٥٣، ١٠٢، ١٦٨، و«أعلام الموقعين»، لابن القيم ١/٢٩، و«شذرات الذهب»، لابن العماد ١/٨٤، ٨٨، ١٤٦، ٢٤١، و«الفكر الإسلامي في تاريخ الفقه الإسلامي» ٢/٣٧، ١٤٦، ونزل مصر من الصحابة عمرو بن العاص (ت٤٣هـ) وعبد الله ابنه (ت٦٥هـ) وعنهما وعن غيرهما ممن كان بمصر من فقهاء الصحابة أخذ يزيد بن أبي حبيب (ت١٢٨هـ)، وأشهر من انتهى إليه فقه هذه المدرسة الإمام الليث بن سعد (ت١٧٥هـ). انظر في تراجمهم على الترتيب: «تذكرة الحفاظ» ١/٣٩، ١٢١، ٢٠٧، و«شذرات الذهب» ١/٧٣، ١٧٥، ٢٨٥.

وكان بمكة من فقهاء الصحابة الحبر عبد الله بن عباس (ت٦٨هـ)، وعنه أخذ مولاه عكرمة (ت١٠٥هـ)، وعطاء بن أبي رباح (ت١١٤هـ)، ومجاهد بن جبر (ت١٠٣هـ)، وخلف هذه الطبقة في مكة عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج (ت١٥٠هـ)، وسفيان بن عيينة (ت١٩٨هـ)، ومسلم بن خالد الزنجي (ت١٨٠هـ)، وأشهر من انتهى إليه علم هذه المدرسة الإمام الشافعي في نشأته الأولى قبل أن يتتلمذ على الإمام مالك. انظر في تراجمهم على الترتيب: «تذكرة الحفاظ» ١/٨٦، ٩٠، ٩٢، ١٦٠، =

وبذلك تكونت المدارس الفقهية ذات المناهج المختلفة معتمدة كل منها على شيوخها من الصحابة الذين تفرقوا في هذه الأصقاع المتعددة بقصد الغزو والفتوح والمرابطة في سبيل الله والتعليم والهداية والإرشاد أولاً، وبقصد الاستيطان بصورة منتظمة أخيراً بعد أن أذن لهم سيدنا عثمان في خلافته بالتفرق.

○ أساس الاختلاف بين المدارس الفقهية:

وأساس الاختلاف بين هذه المدارس هو الاختلاف بين الصحابة الذين كان لهم فضل تكوينها وإقامة صروحها: «فقد كان الرسول ﷺ يستفتيه الناس في الوقائع فيفتيهم، وترفع إليه القضايا فيقضي فيها، ويرى الناس يفعلون معروفاً فيمدحه أو منكراً فينكر عليه، وكل ما أفتى به مستفتياً أو قضى به في قضية أو أنكره على فاعله كان في الاجتماعات فهذه كانت عادته الكريمة ﷺ فرأي كل صحابي ما يسره الله من عبادته وفتاواه وأقضيته فحفظها وعقلها وعرف لكل شيء وجهاً من قبل حفوف القرائن به فحمل بعضها على الإباحة، وبعضها على النسخ لأمارات كافية عنده، ولم يكن العمدة عندهم إلا وجدان الاطمئنان والثلج من غير التفات إلى طرق الاستدلال وانقضى عصره الكريم وهو على ذلك ثم إنهم تفرقوا في البلاد وصار كل واحد مقتدى ناحية من النواحي فكثرت الوقائع، ودارت المسائل، فاستفتوا فيها فأجاب كل واحد

= ٢٤٢، ٢٣٥، و«شذرات الذهب» ١/ ٧٥، ١٣٠، ١٤٧، ١٢٥، ٢٢٦، ٢٩٤، ٣٥٤، وانظر: «فجر الإسلام»، للأستاذ أحمد أمين ص١٧٤، ويختلف المؤرخون في طاوس بن كيسان فيعده الذهبي في «تذكرة الحفاظ» من علماء اليمن، وابن سعد كذلك في «الطبقات» ويعده ابن القيم من فقهاء مكة.

ونزل البصرة من الصحابة أبو موسى الأشعري (ت٤٤هـ)، وأنس بن مالك (ت٩٣هـ)، وغيرهم، وعن هؤلاء أخذ الحسن البصري (ت١١٠هـ)، وابن سيرين (ت١١٠هـ) وبعدهم قتادة بن دعامة السدوسي (ت١١٧هـ)، وسعيد بن أبي عروبة (ت١٥٦هـ)، وحماد بن سلمة وأضرابهم. انظر في تراجمهم: «تذكرة الحفاظ» ١/ ٢٢، ٤٢، ٦٦، ٧٣، ١١٥، ١٦٧، ١٨٩، و«شذرات الذهب» ١/ ٥٣، ١٠٠، ١٣٨، ١٥٣، ٢٣٩، ٢٦٢.

حسبما حفظه أو استنبط»[١]، ولاختلاف المدارس الفقهية تبعاً لاختلاف الصحابة، قال الإمام مالك لأبي جعفر المنصور أو للرشيد ـ حسب اختلاف الروايات في ذلك ـ حينما أراد حمل الناس على «الموطأ»: «يا أمير المؤمنين لا تفعل فإن الناس قد سبقت لهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات وأخذ كل قوم بما سبق إليهم وما عملوا به ودانوا له من اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ وغيرهم وإن ردهم عما اعتقدوا شديد، فدع الناس وما هم عليه، وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم»[٢].

○ أشهر المدارس الفقهية:

وكانت أشهر هذه المدارس الفقهية «مدرستان» مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة، وقد يعبر عنهما بتعبير أعم فيطلق على مدرسة المدينة «مدرسة الحجاز»، وعلى مدرسة الكوفة «مدرسة العراق» واشتهار اسم مدرسة المدينة بين المدارس الفقهية أمر طبيعي، ولا يمكن ـ بحال ـ أن يكون مجالاً للتساؤل؛ لأن المدينة هي مهد التشريع، والمركز الأول الذي صدر منه إشعاعه، لكن شهرة مدرسة الكوفة ومنافستها لمدرسة المدينة أمر يحتاج إلى ضرب من الإيضاح، لا سيما وأنه ـ كما قررنا ـ كانت هناك مدارس فقهية متعددة في مكة، والشام، ومصر، واليمن، لم تشتهر، ولم تستطع ـ أن تنافس مدرسة المدينة، واختصت بذلك مدرسة العراق دون غيرها من المدارس الفقهية الأخرى ولعل ذلك يرجع إلى:

---

(١) «حجة الله البالغة»، للدهلوي: ١/ ١١٢، ١١٣، وانظر: «الإحكام في أصول الأحكام»، لابن حزم ٢/ ٢٣٧، ٢٤٢، و«الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي» ٢/ ٥٠.

(٢) انظر: «تزيين الممالك في مناقب مالك»، للسيوطي ٣/ ٤٦، و«فجر الإسلام» ص٢٢٢، وفي رواية أخرى: «يا أمير المؤمنين إن أصحاب رسول الله ﷺ تفرقوا في البلاد فأفتى كل في مصره بما رأى» وفي رواية: «إن لأهل البلاد قولاً، وإن لأهل المدينة قولاً، ولأهل العراق قولاً قد تعدوا فيه طورهم»: «ترتيب المدارك»، للقاضي عياض ٢/ ٧٢، طبعة المغرب.

١ ـ أن «العراق» نزلها جمع كبير من الصحابة حينما توزع الصحابة في الأمصار يفوق كثيراً ما نزل غيرها إذا قيس به، فقد روي أنه نزلها أكثر من ثلثمائة صحابي[(١)].

٢ ـ كان من بين هؤلاء الصحابة الذين نزلوا العراق نجوم لامعة في الفقه والفتيا كعبد الله بن مسعود الذي قال فيه الرسول ﷺ: **«من سرّه أن يقرأ القرآن كما أنزل فليقرأ على قراءة ابن أم عبد»**[(٢)]، وقال فيه سيدنا عمر: «كنيف مليء علماً»[(٣)]، وخاطب أهل الكوفة حينما بعث به إليهم بقوله: «وآثرتكم به على نفسي»[(٤)]، وهو أحد ستة انتهى إليهم علم أصحاب رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وسعد بن أبي وقاص، وأبي موسى الأشعري، والمغيرة بن شعبة، وعمار بن ياسر، وأنس بن مالك.

٣ ـ أنها كانت مركز الخلافة ـ بعد المدينة ـ وقد هيأ لها وضعها الجديد أن تكون قبلة للناس وأن يؤمها العلماء من الصحابة ويقصدوها كما خلق هذا الوضع ضرباً من المنافسة بينها وبين المدينة[(٥)].

٤ ـ أن مدرستها اشتهرت بالفقه كما اشتهرت مدرسة المدينة، على حين اشتهرت «مدرسة مكة» في الغالب الأعم بالتفسير، واشتهرت مدرسة الشام بالسير والمغازي، ويحكى في ذلك أنه لما وقع السير الصغير بيد الأوزاعي إمام أهل الشام نظر فيه وقال: لمن هذا الكتاب؟ فقيل: لمحمد العراقي، فقال: «ما لأهل العراق والتصنيف في هذا الباب فإنه لا علم لهم بالسنن، ومغازي رسول الله ﷺ وأصحابه كانت من جانب الشام والحجاز دون العراق»[(٦)]

---

(١) انظر: ص١٦٧.

(٢) «حلية الأولياء»، لأبي نعيم ١٠/ ١٢٤.

(٣) «تذكرة الحفاظ» ١/ ١٤.

(٤) «الطبقات الكبرى»، لابن سعد ٦/ ١٠٩.

(٥) انظر في هذا المعنى: «مناقب الإمام مالك» للزواوي ص٥٧.

(٦) الرد على سير الأوزاعي: «المقدمة» ص٢، ويشير إلى ذلك قول الإمام مالك حينما يعرض لأهل الأمصار سوى المدينة فيقول في أهل الشام: «أما أهل الشام فأهل =

ويقولون: «من أراد المناسك فعليه بأهل الشام»[1]، ويقول الإمام مالك ـ فيما رواه ابن وهب عنه ـ وقد سأله سائله عن مسألة فأجاب فيها ـ فقال له السائل: «إن أهل الشام يخالفونك فيها فيقولون كذا وكذا ـ ومتى كان هذا الشأن بالشام إنما هذا الشأن وقف على أهل المدينة والكوفة»[2].

= جهاد ليس عندهم كبير علم»، «المناقب»، للزواوي ص٥٢.

(١) انظر: «ضحى الإسلامي»، للأستاذ أحمد أمين ٢/ ٨٤.

(٢) «جامع بيان العلم وفضله»، لابن عبد البر ٢/ ١٩٤، وهذا القول وإن كان يخالف أقوال الإمام مالك في أهل العراق إلا أنه نص في اتفاقهم جميعاً في النزوع نحو الفقه في فتاويهم ومعالجتهم المسائل، وإن اختلفت طرقهم في ذلك تبعاً لاختلاف مرويات كل منهم عن الآخر، واختلاف بيئاتهم ودليل على أن أهل الشام لم يكونوا من ذوي القدم الراسخة في الفقه.

الفصل الأول

مدرسة المدينة الفقهية
(دراسة في التاريخ والمنهج)

○ مدرسة المدينة:

مدرسة المدينة هي أسبق المدارس الفقهية في الظهور، ويعزى ذلك إلى أن المدينة هي المركز الأول للتشريع الإسلامي ففيها نزل أغلب القرآن الكريم، وحدث الرسول ﷺ بالسُّنَّة القولية، ومارس التشريع العملي بما كان يفعله في صلاته وطهارته، وسائر أفعاله، وبما كان يفعله الصحابة فيقرهم عليه[(١)]، وفيها قضى الخلفاء الراشدون قضاياهم، وأفتى كبار الصحابة فتياهم فيما كان يعرض لهم من مسائل عملية، واقترن ذلك كله بإقامة أمهات المؤمنين فيها يرجع إليهن حين يختلف المسلمون في السُّنَّة فيحسمن النزاع بإظهار ما كان الرسول ﷺ يقول أو يفعل. وكانت أيضاً ـ قبل ذلك كله وبعده ـ حاضرة الخلافة في أول أمرها إليها تتجه أنظار المسلمين، ثم لما صارت الخلافة في غيرها اعتصم بها أكثر العلماء، إيثاراً لجوار رسول الله ﷺ وابتعاداً عن الفتن التي اندلع لهيبها وفيها توفروا على دراسة الأحكام الشرعية، وبرعوا في الاجتهاد والاستنباط[(٢)].

○ مميزات مدرسة المدينة:

وقد تميزت مدرسة المدينة عن سواها من المدارس الفقهية باهتمام

(١) انظر: «المناقب»، للزواوي ص٥، و«ضحى الإسلام»، للأستاذ أحمد أمين ٢/ ٢٠٩.
(٢) انظر: «الإمام زيد»، للشيخ محمد أبو زهرة ص١٥٩.

المسلمين في المدينة وخارجها بفقهها، وقد انعكست مظاهر هذا الاهتمام في:

أ ـ أن أهل الأمصار الأخرى كانوا يرجعون إليها في العلم، والفقه، ويستشيرون فقهاءها فيما يشكل عليهم من المسائل، قال الإمام مالك: «كان ابن مسعود يسأل في العراق عن شيء فيقول فيه ثم يقدم المدينة فيسأل فيجد الأمر على غير ما قال فإذا رجع لم يحط رحله ولم يدخل بيته حتى يرجع إلى ذلك الرجل فيخبره بذلك»[(١)]. وروي أيضاً في «الموطأ» عن غير واحد: «أن ابن مسعود استفتى وهو بالكوفة عن نكاح الأم بعد البنت إذا لم تكن البنت مست فأرخص في ذلك، ثم قدم المدينة فسأل عن ذلك فأخبر أنه ليس كما قال، وإنما الشرط في الربائب، فرجع ابن مسعود إلى الكوفة، فلم يصل إلى منزله حتى أتى الرجل الذي أفتاه بذلك فأمره أن يفارق امرأته»[(٢)].

وروى الإمام أبو يوسف في «الآثار»: «أن يزيد بن معاوية أو خليفة غيره كتب إلى أهل المدينة يسأل عن صلاة الخوف فكتب إليه فيها بقول ابن عباس رضي الله عنهما»[(٣)]، واشتهر عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أنه كان يكتب إلى أهل الأمصار يعلمهم السنن، والفقه، ويكتب إلى أهل المدينة يسألهم عما مضى لعله يعمل بما عندهم»[(٤)]، وروى الإمام مالك عن نافع وزيد بن أسلم عن سليمان بن يسار «أن الأحوص هلك بالشام حين دخلت امرأته في الدم من الحيضة الثالثة، وقد كان طلقها فكتب معاوية إلى زيد بن ثابت يسأل عن ذلك فكتب إليه زيد بن ثابت أنها إذا دخلت في الدم من الحيضة الثالثة فقد برئت منه وبرئ منها ولا ترثه ولا يرثها»[(٥)]، وروي أيضاً عن يحيى بن سعيد أنه بلغه

---

(١) «ترتيب المدارك»، للقاضي عياض ١/٣٨، طبعة المغرب.

(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/٧، و«صحة أصول مذهب أهل المدينة»، لابن تيمية ص٢٨.

(٣) «الآثار»، لأبي يوسف ص٧٦.

(٤) «ترتيب الملوك» ١/٣٩، و«المناقب»، للزواوي ص٥٢.

(٥) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/٢٩، ٣٠، وانظر: «المنتقى»، للباجي ٧/ ١٨٥.

أن معاوية بن أبي سفيان كتب إلى زيد بن ثابت يسأله في الجد فكتب إليه زيد بن ثابت إنك كتبت إليّ تسألني عن الجد ـ والله أعلم ـ «وذلك مما لم يكن يقضي فيه الأمراء؛ يعني: الخلفاء، وقد حضرت الخليفتين قبلك يعطيانه النصف مع الأخ الواحد والثلث مع الاثنين فإن كثرت الأخوة لم ينقصوه من السدس»[1].

ب ـ أن العلماء كانوا يفدون إليها طلباً للعلم من الأقطار الأخرى فقد رحل إليها ابن شهاب من الشام وجمع من أحاديثها الكثير.

ج ـ أن علماءها كانوا يرحلون إلى سواها من الأمصار نشراً لما عندهم من السُّنَّة فقد ذهب إلى الشام من فقهاء المدينة عبد الملك بن مروان، وقبيصة بن ذؤيب، وذهب إلى العراق ـ في عهد أبي جعفر المنصور ـ هشام بن عروة، ومحمد بن إسحاق، ويحيى بن سعيد الأنصاري، وربيعة بن أبي عبد الرحمٰن، وحنظلة بن أبي سفيان الجمحي، وعبد العزيز بن أبي سلمة الماجشون[2]، وأن الآخذين عنها كان يستبين فضلهم على غيرهم حالما يرجعون، قال مجاهد وعمرو بن دينار وغيرهما من أهل مكة: «لم يزل شأننا متشابهاً متناظراً حين خرج عطاء بن أبي رباح إلى المدينة فلما رجع إلينا استبان فضله علينا»[3].

د ـ أن الأمراء والقضاة فيها كانوا يرجعون إلى فقهائها يستشيرونهم، روي ابن وهب عن أبي الزناد أنه قال: «خاصمت امرأة زوجها إلى عمر بن عبد العزيز وأنا حاضر ـ في إمرته على المدينة ـ فذكرت له أنه لا ينفق عليها فدعاه عمر فقال: انفق عليها وإلا فرقت بينك وبينها، وقال عمر: اضربوا له أجل شهر أو شهرين فإن لم ينفق عليها إلى ذلك ففرقوا بينه وبينها. قال أبو الزناد، وقال عمر بن عبد العزيز: سل لي سعيد بن المسيب عن أمرهما.

---

(١) انظر: «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٣٣٣، ٣٣٤.

(٢) انظر: «صحة أصول مذهب أهل المدينة»، لابن تيمية ص٢٥.

(٣) «ترتيب المدارك» ١/ ٤١.

قال: فسألته عن أمرهما، فقال: يضرب له أجل فوقت له من الأجل نحواً مما كان وقت عمر. وقال سعيد: إن لم ينفق عليها ذلك الأجل فرق بينهما. قال: فأحببت أن أرجع إلى عمر من ذلك بالثقة، فقلت: يا أبا محمد أسُنَّة هذه؟؟ فقال سعيد وأقبل علي بوجهه كالمغضب: سُنَّة سُنَّة نعم سُنَّة قال: فأخبرت عمر بالذي قال، فتوجع عمر لزوج المرأة، فأقام من ماله ديناراً لكل شهر وأقرها عند زوجها وأحدهما يزيد على صاحبه»[1].

وأورد الإمام الشافعي في الرسالة عن ابن أبي ذؤيب عن مخلد بن خفاف قال: ابتعت غلاماً فاستغللته ثم ظهرت منه على عيب فخاصمت فيه إلى عمر بن عبد العزيز فقضى لي برده وقضى علي برد غلته فأتيت عروة فأخبرته، فقال: أروح إليه العشية فأخبره أن عائشة أخبرتني أن رسول الله ﷺ قضى في مثل هذا أن الخراج بالضمان فعجلت إلى عمر فأخبرته ما أخبرني عروة عن عائشة عن النبي ﷺ فقال عمر: «فما أيسر علي من قضاء قضيته الله أعلم أني لم أرد به إلا الحق فبلغني فيه سُنّة عن رسول الله ﷺ فأرد قضاء عمر وأنفذ سُنَّة رسول الله ﷺ وراح إليه عروة فقضى لي أن آخذ الخراج من الذي قضى به علي له»[2]، وروى الإمام مالك في «الموطأ»: «عن ابن شهاب أن مروان بن الحكم أتى بإنسان قد اختلس فأراد قطع يده فأرسل إلى زيد بن ثابت، فقال زيد بن ثابت: ليس في الخلسة قطع»[3].

○ أصل مدرسة المدينة:

وأصل مدرسة المدينة في عصر الصحابة سيدنا عمر بن الخطاب، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عمر، والسيدة عائشة، يقول الإمام مالك: «كان أعلم الناس عندنا بعد عمر زيد وكان إمام الناس عندنا بعده ابن عمر، وكان

---

(١) «المدونة» ٤/ ٢٦٢، طبعة السعادة.

(٢) «الرسالة»، للإمام الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر ص٤٤٨، وانظر: «المدخل»، للفقه الإسلامي لفضيلة الشيخ شلبي ص٧٣٤.

(٣) انظر: «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ١٧٧.

سعيد بن المسيب جل ما يفتى به من فتاوى زيد، وكان يقول: هو أعلم من تقدمه بالقضاء، وأبصرهم بما يرد عليه مما لم يسمع فيه بشيء»[(١)]، ولم يذكر الإمام مالك السيدة عائشة ضمن أئمة الفقه المدني في عصر الصحابة لأن السيدة عائشة كانت ذات تأثير بيِّن في بعض فقهاء المدينة وهم القاسم بن محمد ابن أخيها محمد بن أبي بكر وعروة بن الزبير ابن أختها أسماء لغلبتهم الناس في الدخول عليها وتوفرهم في الأخذ عنها[(٢)].

ولم يذكر ابن عباس أيضاً ضمن من كانوا هم أساس هذه المدرسة، وعدم ذكر ابن عباس ليس هو صنيع الإمام مالك وحده، فإن ابن القيم أيضاً لا يذكره في أصول هذه المدرسة، وإنما يذكره أصلاً لمدرسة مكة، حيث يقول: «والدين، والفقه، والعلم، انتشر في الأمة عن أصحاب ابن مسعود، وأصحاب زيد بن ثابت، وأصحاب عبد الله بن عمر، وأصحاب عبد الله بن عباس، فعلم الناس عامته عن أصحاب هؤلاء الأربعة، فأما أهل المدينة فعلمهم عن أصحاب زيد بن ثابت، وأصحاب عبد الله بن عمر، وأما أهل مكة فعلمهم عن أصحاب عبد الله بن عباس، وأما أهل العراق فعلمهم عن أصحاب ابن مسعود»[(٣)].

غير أن الدهلوي في حجة الله البالغة يعتبره واحداً من أصول هذه المدرسة حين يشير إلى مذهب أهل المدينة بقوله: «وأصل مذهبهم، فتاوى عبد الله بن عمر، وعائشة، وقضايا قضاة المدينة... إلخ»[(٤)] وعدم عد ابن عباس أصلاً ـ ضمن آخرين ـ لهذه المدرسة هو الذي أرجحه وذلك للأسباب التالية:

١ ـ أن ابن عباس قد اشتهر بين الصحابة بتفسير القرآن الكريم، وبذلك

---

(١) انظر: «تهذيب تاريخ ابن عساكر» ٥/٤٤٨، مطبعة روضة الشام سنة (١٣٣٢هـ).

(٢) انظر: «ترجمة السيدة عائشة فيما يأتي» ص١٩٠ ـ ١٩١.

(٣) «أعلام الموقعين»، لابن القيم ١/٢٣.

(٤) انظر: «حجة الله البالغة» للدهلوي ١/١١٤.

تحقق فيه دعاء الرسول ﷺ له بقوله: «**اللَّهُمَّ علمه الحكمة وتأويل الكتاب**»[1]، وأخذ ذلك عنه تلاميذه الذين أثر فيهم فاشتهروا بالتفسير أكثر من اشتهارهم بغيره كعكرمة، وعطاء، ومجاهد.

أما مدرسة المدينة فكانت تجنح نحو الفقه أكثر من جنوحها نحو تفسير القرآن الكريم، بل أن فقهاءها لا يستجيزون تفسير القرآن، وقد رويت عنهم في ذلك أقوال كثيرة كما سنرى ذلك عند الحديث عن منهجهم[2].

٢ ـ إن الإمام مالكاً وهو الذي انتهى إليه فقه مدرسة المدينة روي عنه أنه قال: «وقد سأله بعضهم لم نر في كتابك ذكراً لعلي وابن عباس؟؟ لم يكونا ببلدي ولم ألق رجالهما»[3].

٣ ـ أن بعض فقهاء المدينة كانوا على خلاف مع ابن عباس، فأبو سلمة بن عبد الرحمٰن من فقهاء المدينة كان يخالف ابن عباس كثيراً في آرائه، ذكر الحافظ الذهبي في «تذكرة الحفاظ»: «أن أبا سلمة كان يتفقه ويناظر ابن عباس ويراجعه»[4]، ولاختلافه معه وكثرة الملاحاة بينهما كان ابن عباس يخزن عنه، روي عن الزهري أنه قال: «كان أبو سلمة يسأل ابن عباس فكان يخزن عنه»[5]، وأن سعيد بن المسيب وهو رأس فقهاء المدينة في عصر التابعين، كان على خلاف كبير مع عكرمة ويروى في ذلك عنه أنه قال لبرد مولاه: «يا برد لا تكذب علي كما كذب عكرمة علي ابن عباس»[6]، وقوله لمن سأله عن تفسير آية من القرآن: «لا تسألني وسل من يزعم أنه لا يخفى

---

(١) «تذكرة الحفاظ» ١/ ٣٨، و«أعلام الموقعين» ١/ ٣٠.

(٢) انظر في هذا المعنى: «الشافعي» حياته وفقهه، للشيخ محمد أبو زهرة ص٤١.

(٣) مقدمة الزرقاني على «الموطأ» ١/ ٨، وانظر: «تزيين الممالك في مناقب الإمام مالك»، للسيوطي ص٤٦، و«مقدمة تنوير الحوالك على الموطأ»، للسيوطي ١/ ٨.

(٤) «تذكرة الحفاظ» ١/ ٥٩.

(٥) «الطبقات»، لابن سعد ٥/ ١٨٦، وانظر: «جامع بيان العلم وفضله»، لابن عبد البر ١/ ١٥٦.

(٦) «مقدمة تفسير الطبري» ١/ ٢٨.

عليه شيء منه؛ يعني: عكرمة»[1].

ويروى في ذلك أيضاً عن سعيد بن المسيب أن سائلاً سأله عن رجل نذر نذراً لا ينبغي له من المعاصي فأمره أن يوفي له بنذره فسأل الرجل عكرمة فأمره أن يكفر عن يمينه ولا يوفي بنذره فرجع الرجل إلى سعيد فأخبره بقول عكرمة، فقال ابن المسيب: لينتهين عكرمة أو ليوجعن الأمراء ظهره فرجع الرجل إلى عكرمة فأخبره، فقال عكرمة: «أما إذا بلغتني فبلغه أما هو فقد ضربت الأمراء ظهره، وأوقفوه في تبان من شعر، وسله عن نذرك أطاعة لله هو أم معصية؟ فإن قال: هو طاعة، فقد كذب على الله لا تكون معصية الله طاعة، وإن قال هو معصية، فقد أمرك بمعصية الله»[2].

ولا يقدح في ذلك أن ابن عباس كان ذا تأثير في «عبد الله بن عتبة» من فقهاء المدينة الذي يقول عنه الزهري في قوله السابق: «وكان عبيد الله بن عبد الله يلطفه فكان يعزه عزاً»[3] والذي يقول ـ هو الآخر ـ عن ابن عباس: «ما رأيت أحداً أعلم بالسُّنَّة، ولا أجد رأياً، ولا أثقب نظراً حين ينظر مثل ابن عباس»[4]؛ لأن تأثيره في فرد واحد لا يقتضي تأثيره في المدرسة كلها لا سيما إذا راعينا الاختلاف في المنهج الذي أشرنا إليه، وقول الإمام مالك الذي هو «نص» في عدم الأخذ عنه.

ويحصر بعض المؤرخين التأثير في مدرسة المدينة في «زيد بن ثابت» وحده ينقل ذلك ابن القيم عن ابن جرير الطبري حيث يقول: «وقد قيل أن ابن عمر وجماعة ممن بعده بالمدينة من أصحاب رسول الله ﷺ إنما كانوا يفتون بمذهب زيد بن ثابت، وما كانوا حفظوا عنه مما لم يكونوا حفظوا فيه عن

---

(١) «مقدمة تفسير الطبري» ١/ ٢٨، وانظر: «مالك»، للشيخ محمد أبو زهرة هامش ص١٥٤.

(٢) «جامع بيان العلم وفضله» ٢/ ١٩١.

(٣) «الطبقات»، لابن سعد ٥/ ١٨٦.

(٤) «أعلام الموقعين»، لابن القيم ١/ ١٩، وانظر: «الإحكام في أصول الأحكام»، لابن حزم ٥/ ٦٦٨.

رسول الله ﷺ قولاً»[١] ويقول ابن المديني في هذا المعنى نفسه: «كان أصحاب زيد بن ثابت الذين يذهبون مذهبه في الفقه ويقولون بقوله الإثنى عشر قبيصة بن ذؤيب وخارجة بن زيد. . . إلخ»[٢].

وحصر أخذ مدرسة المدينة في زيد بن ثابت لا ينفي تأثير سيدنا عمر في هذه المدرسة لأن زيد نفسه تأثر بسيدنا عمر كما أنه لا ينفي تأثير أم المؤمنين السيدة عائشة؛ لأن تأثيرها كما ـ ذكرنا ـ كان ظاهراً في القاسم، وعروة، وإنما يعني ـ فيما عدا ذلك ـ أن عبد الله بن عمر ـ هو الذي أخذ عن زيد بن ثابت، وعبارة ابن القيم صريحة في ذلك.

وهذا الرأي غير صحيح من وجهة النظر التاريخية لسببين:

أولهما: أن عبد الله بن عمر أدرك الرسول ﷺ في أكثر حياته في المدينة، فإن المذكور في التاريخ أنه كان في الرابعة عشرة عند غزوة بدر الكبرى، ولهذا رده الرسول ﷺ عنها، وأجازه في أحد بعد أن بلغ الخامسة عشرة، فأكثر مدة حياة الرسول بالمدينة كان فيها مميزاً، وما كان أقل اتصالاً بالرسول من زيد بن ثابت، وفوق ذلك فإنه قد أخذ عن أبيه العلم الكثير، ولا بد أنه كان أعلم الناس بفتاوى أبيه وأقضيته[٣].

ثانيهما: أن منهج عبد الله بن عمر في فتواه يختلف عن منهج زيد بن ثابت، فعلى حين كان ابن عمر يتبع النصوص اتباعاً كاملاً، ولا يستعمل رأيه فيما لا نص فيه، حتى يصفه بعضهم بأنه: «جيد الحديث وليس بجيد الفقه»، كان زيد بن ثابت يستعمل رأيه فيما لا نص فيه، ويقول عنه سعيد بن المسيب في ذلك: «أن زيد بن ثابت أعلم الناس بما تقدمه من قضاء وأبصرهم بما يرد عليه مما لم يسمع فيه بشيء»[٤]، ويرثيه حسان بن ثابت فيقول:

---

(١) «الطبقات»، لابن سعد ١٨٦/٥.
(٢) «تهذيب تاريخ ابن عساكر» ٤٤٨/٥.
(٣) انظر: «الإمام زيد»، للشيخ محمد أبو زهرة ص١٦١.
(٤) انظر: «الطبقات الكبرى»، لابن سعد ١١٦/٢.

فمن للقوافي بعد حسان وابنه ومن للمعاني بعد زيد بن ثابت[1]

○ لماذا انحصر التأثير في هؤلاء الأربعة؟:

وقد انحصر التأثير في هؤلاء الأربعة من الصحابة في المدينة؛ لأنهم هم الذين هيأ لهم البقاء فيها، وتلقى عنهم التابعون، وإذا أردنا تفصيل ذلك نجد أن سيدنا عمر ما كان له أن يخرج من المدينة، وهو من رؤوس أصحاب رسول الله ﷺ الذين وسد إليهم الأمر بعده وتولى الخلافة، وضرورة وجوده فيها أمر لا يحتاج إلى كبير إيضاح، وكذلك السيدة عائشة وهي أم المؤمنين وأحب أزواج النبي ﷺ بقيت في المدينة بجوار الرسول ﷺ إمعاناً في الوفاء له، ولتظل مرجعاً في الحديث والفتوى، أما زيد بن ثابت، فقد أبقاه سيدنا عمر فيها ومنعه من الخروج، فقد روي أن سيدنا عمر كان يطلب إليه الرجال المسمون فيقال له زيد بن ثابت فيقول: «لم يسقط على مكان زيد ولكن أهل البلد يحتاجون إلى زيد فما يجدون عنده فيما يحدث لهم لا يجدونه عند غيره»[2].

يبقى بعد ذلك عبد الله بن عمر، وتعليل بقاء عبد الله بن عمر في المدينة لا يحتاج إلى عناء لا سيما إذا أدركنا أنه كان صحابياً ورعاً متبعاً كان يتتبع آثار رسول الله ﷺ تتبعاً مفرطاً فيه حتى قال عنه نافع في ذلك أنه: «خيف على عقله»[3]، ومن كان هذا شأنه لا بد أن يبقى في المدينة بجوار قبر الرسول ﷺ ومسجده.

وليس معنى انحصار التأثير في هؤلاء الأربعة من الصحابة أن ليس لغيرهم تأثير في مدرسة المدينة، وأن أخذها مقصور عليهم، فإن لسيدنا عثمان تأثيراً في هذه المدرسة، كما أن لسيدنا علي تأثيراً كذلك، بل لعبد الله بن مسعود تأثيراً أيضاً، يظهر من خلال مرويات الإمام مالك عنه في «الموطأ»،

(١) انظر: «فجر الإسلام»، للأستاذ أحمد أمين ص١٥١.
(٢) انظر: «تهذيب تاريخ ابن عساكر» ٥/ ٤٥٠.
(٣) انظر: «تذكرة الحفاظ» ١/ ٣٦.

وإنما الحصر لغلبة التأثير، وكثرة الأخذ، والاعتماد على ما أثر عنهم من أقضية وفتاوى كثيرة.

وعن هؤلاء المفتين من الصحابة في المدينة أخذ الفقهاء فيها من التابعين، واشتهر من بينهم الفقهاء السبعة؛ الذين يمثلون ركناً أساسياً في هذه المدرسة.

وإنما قيل الفقهاء السبعة لأنهم كانوا بالمدينة في عصر واحد ينشر عنهم العلم والفتيا مع أنه كان في عصرهم جماعة من فقهاء التابعين إلا أنه لم يكن لهم مثل ما لهم[١].

وتختلف الروايات التاريخية في عد هؤلاء الفقهاء السبعة فيعد الإمام مالك فيهم سالماً بن عبد الله بن عمر، وأبا سلمة بن عبد الرحمٰن بن عوف، ولا يعد أبا بكر بن الحارث بن هشام، ولا عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود[٢].

ويعد الحاكم في أخباره أبا سلمة بن عبد الرحمٰن بن عوف بدلاً من أبي بكر الحارث بن هشام[٣].

والذي عليه جل المؤرخين أن الفقهاء السبعة هم: سعيد بن المسيب، وسليمان بن يسار، والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وأبو بكر بن عبد الرحمٰن بن الحارث بن هشام، وعروة بن الزبير بن العوام، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وخارجة بن زيد بن ثابت[٤].

---

(١) انظر: «شذرات الذهب»، لابن العماد ١/ ١٠٤.

(٢) انظر: «ترتيب المدارك»، للقاضي عياض ٢/ ٢٠، و«مالك»، للشيخ محمد أبو زهرة ص١٥٣.

(٣) انظر: «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي»، للحجوي ٢/ ٣٣.

(٤) المرجع السابق ٢/ ٧٣، وانظر: «ضحى الإسلام» للأستاذ أحمد أمين ٢/ ٢٠٨.
و«مناقب الإمام مالك»، للزواوي ص٧، و«أعلام الموقعين»، لابن القيم ١/ ٢٥، ٢٦، و«المدونة» ٤/ ٨، و«الطبقات»، لابن سعد ٢/ ٣٨٤، طبعة بيروت، و«شذرات الذهب» ١/ ١١٤، و«الإحكام في أصول الأحكام»، لابن حزم ٥/ ٦٦٨، و«المغني»، لابن قدامة ٢/ ٣٧ حيث يعدهم نقلاً عن أبي الزناد.

ولاشتهار الرواية الأخيرة في عدهم نظمهم الشاعر فقال:

إذا قيل من في العلم سبعة أبحر   روايتهم ليست من العلم خارجة
فقل: هم عبيد اللَّه، عروة، قاسم   سعيد، أبو بكر، سليمان، خارجة[1]

بل عدهم على هذا النمط أحدهم ـ وهو عبيد الله بن عتبة ـ الذي اشتهر من بينهم بنظم الشعر، فقال في امرأة جميلة قدمت المدينة فخطبها الناس، وكادت تذهب بعقولهم ـ كما يقولون ـ:

أحبك حباً لو علمت ببعضه   لجدت ولم يصعب عليك شديد
ويعلم وجدي القاسم بن محمد   وعروة ما ألقى بكم وسعيد
ويعلم ما أخفى سليمان علمه   وخارجة يبدي لنا ويعيد
متى تسألي عما أقول فتخبري   فللحب عندي طارف وتليد[2]

وقد كان لهؤلاء الفقهاء السبعة دور كبير في إنعاش حركة الفقه في المدينة، ووصل حلقات هذه المدرسة بعضها ببعض، فهم الذين حملوا فقه الصحابة الذين كانوا بالمدينة ومروياتهم من الحديث وجملة فتاواهم وأقضيتهم وأسلموا ذلك إلى من جاء بعدهم بعد أن أضافوا إليه الكثير من تخريجاتهم وآرائهم في حدود الأسلوب والنظام الذي ورثوه عن شيوخهم في المدينة، وقد انعكست مظاهر هذا الاهتمام الفقهي فيما روي أن عبد الرحمٰن بن أبي الزناد جمع فتاواهم في كتاب سماه: «رأي الفقهاء السبعة وما اختلفوا فيه»[3]، وأن عبد الرحمٰن بن زيد بن أسلم فعل ذلك أيضاً واقتصر على جمع ما اتفقوا عليه[4]، وليس معنى اشتهار الفتوى عن هؤلاء السبعة أيضاً أن ليس هناك بالمدينة أحد من الفقهاء سواهم، فقد كان غير هؤلاء بالمدينة كثير من الفقهاء

---

(١) انظر: «إعلام الموقعين»، لابن القيم ١/ ٢٥.

(٢) انظر: «شذرات الذهب» ١/ ١١٤، و«الأغاني» ٨/ ٩٦، ويروى أن سعيد بن المسيب لما بلغته أبياته، قال: والله لقد أمن من أن تسألنا، وعلم أنها لو استشهدت لم نشهد له بالباطل عندها. انظر: «الشذرات» ١/ ١١٤.

(٣) انظر: «الفهرست»، لابن النديم ص٣١٥.

(٤) انظر: «الإحكام»، لابن حزم ٢/ ١١٣.

كأبان بن عثمان (ت١٠٥هـ)، وعبد الملك بن مروان (ت٨٦هـ) وعبيد الله بن عمر (ت١٤٧هـ). ومن اختلف في عدهم في سلك هؤلاء السبعة سالم بن عبد الله بن عمر (ت١٠٦هـ) وأبو سلمة بن عبد الرحمٰن بن عوف (ت٩٤هـ وقيل: ١٠٤هـ)، وعلي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ت٩٢هـ)، وعمرة بنت عبد الرحمٰن بن سعد بن زرارة (ت٩٨هـ)، وكثير غيرهم، يذكرهم الشيرازي في «طبقات الفقهاء»، وابن حزم في «الأحكام»[(١)].

وقد انتهى فقه الفقهاء السبعة إلى طبقة أخرى هي طبقة ابن هرمز، وابن شهاب الزهري، وأبو الزناد، ويحيى بن سعيد، وربيعة بن أبي عبد الرحمٰن المعروف بربيعة الرأي، يقول الإمام مالك: «سمعت ابن شهاب يقول: جمعنا هذا العلم من رجال في الروضة وهم: سعيد بن المسيب، وأبو سلمة، وعروة، والقاسم، وسالم، وخارجة، وسليمان، ونافع، ثم نقل عنهم ابن هرمز، وأبو الزناد، وربيعة، والأنصاري، وبحر العلم ابن شهاب»[(٢)].

وعن هؤلاء جميعاً أخذت طبقة ثالثة من فقهاء المدينة اشتهر من بينهم الإمام مالك الذي قدر لمذهبه أن ينتشر ولاسمه أن يرتفع[(٣)].

وهكذا تتابعت حلقات هذه المدرسة الفقهية الأصيلة منذ عصر الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ إلى عصر الإمام مالك.

---

(١) انظر: «طبقات الفقهاء»، للشيرازي عند حديثه عن فقهاء المدينة ص٢٤، وما بعدها، و«الإحكام»، لابن حزم ٥/ ٦٦٩.

(٢) انظر: «ترتيب المدارك»، للقاضي عياض ٢/ ٢٠، و«تزيين الممالك»، للسيوطي ص٤٥.

(٣) كان في المدينة فقهاء كثيرون في عصر الإمام مالك سواه، ولعل أدل شيء على ذلك قول الإمام مالك نفسه: «كنا نختلف إلى ربيعة فما نجب منا إلا أربعة، أكبرنا عجلت عليه المنية؛ يعني: كثير بن فرقد، والثاني غرب نفسه وأضاع علمه؛ يعني: عبد الرحمٰن بن عطاء، والثالث شغل نفسه بالأغاليط، وربما قال: أفسدته الملوك؛ يعني: عبد العزيز بن عبد الله الماجشون، قال ابن القاسم: وسكت مالك عن الرابع، فكنا نرى أنه يعني نفسه»، انظر: «طبقات الفقهاء»، للشيرازي ص٤١، و«المناقب»، للزواوي ص١٢.

وقد سهل ارتباط هذه الحلقات أكثر أن أفراد هذه المدرسة كانوا شديدي الارتباط بعضهم ببعض فطبقة أهل المدينة من التابعين كانت في الغالب الأعم ذات صلة نسبية وثيقة بطبقة الفقهاء من الصحابة في المدينة، أو ذات صلة ولاء، فالقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وعروة بن الزبير كانا وثيقي صلة النسب بالسيدة عائشة، وخارجة كان ابناً لزيد بن ثابت، وسعيد بن المسيب كان صهراً لأبي هريرة، وسليمان بن يسار كان مولى للسيدة ميمونة زوج النبي ﷺ، وبعد أن ثبتت دعائم هذه المدرسة في عصر التابعين وقام بحمل علمها وفقهها الفقهاء السبعة لم يعد من الضروري أن ينحصر هذا العلم في جهة معينة، فحمله الأكفاء ذوو المقدرة على حمله - الذين ارتقت بهم ملكاتهم إلى ذلك، ولذلك نرى الموالي كربيعة بن أبي عبد الرحمٰن يأخذون مكانهم كغيرهم في صنع فقه هذه المدرسة، ومع ذلك لم تخل هذه الطبقة من صلة ما بأصول هذه المدرسة في عصر الصحابة كنافع مولى عبد الله بن عمر.

وارتباط حلقات هذه المدرسة بعضها ببعض واضح في مروياتهم، ومن ذلك ما رواه الإمام مالك عن يحيى بن سعيد: «أن القاسم بن محمد أراهم الجلوس في التشهد فنصب رجله اليمنى وثنى رجله اليسرى وجلس على وركه الأيسر ولم يجلس على قدمه، ثم قال: أراني هذا عبد الله بن عبد الله بن عمر وحدثني أن أباه كان يفعل ذلك»[1]، فهذا الأثر يصور - بحق - ارتباط حلقات هذه المدرسة منذ سيدنا عبد الله بن عمر إلى الإمام مالك متسلسلاً من مالك إلى يحيى بن سعيد إلى القاسم بن محمد إلى عبد الله بن عبد الله بن عمر، وهو أحد شيوخ المدرسة البارزين في عصر الصحابة.

هذا، ويجدر بنا - بعد أن بيّنا بياناً عاماً حلقات هذه المدرسة المتصلة منذ عصر الصحابة إلى عصر الإمام مالك في نسيج واحد محكم متماسك - أن نقف عند فقهاء المدينة من الصحابة مبينين تأثيرهم فيها.

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/٨٦.

○ فقهاء المدينة من الصحابة وتأثيرهم في مدرسة المدينة:

١ ـ عمر بن الخطاب:

فأما إمام هذه المدرسة في عصر الصحابة فهو: أمير المؤمنين عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى يمتد نسبه حتى يجتمع بالرسول ﷺ في كعب بن لؤي[١] أحد رجلين دعى الرسول ربه في أيام الشدة أن يعز الإسلام بأحدهما فاستجاب الله دعاءه فكان عمر المسلم القوي الأمين الذي جهر بإسلامه ونادى به، والناس يومئذٍ يخفونه فكان ـ بحق علامة فارقة بين الحق والباطل، واستمر يجاهد في سبيل الإسلام ونصرته حتى كانت كلمة الله هي العليا، وأدى دوره مع الرسول ﷺ والخليفة الأول أبي بكر رضي الله عنه خير أداء، ثم تولى الخلافة بعد أن عهد بها إليه سيدنا أبو بكر واستخلفه فكان له الفضل على الأمة سياسة وفتحاً وعدلاً واستقامة وقياماً بنشر الدين[٢].

كان عمر رضي الله عنه آية من آيات الله في العلم وسداد الرأي. وهو الذي قال فيه الرسول ﷺ: **«عمر معي وأنا مع الحق والحق بعدي مع عمر حيث كان»**[٣]، وأن الله وضع الحق على لسان عمر وقلبه[٤]، وهو معلم الأمة بنص الحديث: **«ما من نبي إلا وفي أمته معلم أو معلمان وإن يكن في أمتي أحد فابن الخطاب، إن الحق على لسان عمر وقلبه»**[٥]، وكان مستودع الشريعة بعد الرسول ﷺ يشهد له بذلك قوله ﷺ: **«بينما أنا نائم إذ رأيت قدحاً أتيت فيه بلبن فشربت منه حتى إني لأرى الري يخرج من أظفاري ثم أعطيت فضلي عمر قالوا: فما أولت يا رسول الله؟ قال: العلم»**[٦] وقد تجلى سداد رأيه، ونفاذ بصيرته، وسلامة حسه

---

(١) انظر: «طبقات الفقهاء»، للشيرازي ص٦.

(٢) انظر: «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي»، للحجوي ١/ ١٣٠.

(٣) انظر: «الطبقات»، لابن سعد ٢/٩٩.

(٤) انظر: «تذكرة الحفاظ» ١/٦، والحديث في مسند الإمام أحمد والترمذي، انظر: «الجامع الصغير»، للسيوطي ١/ ٥٧.

(٥) انظر: «الطبقات»، لابن سعد ٢/ ٩٩.

(٦) المرجع السابق ٢/ ٩٩، والحديث أيضاً في البخاري، انظر: «صحيح البخاري مع =

في أن الوحي وافقه على كثير مما أشار به فهو الذي قال: لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلى فنزلت الآية بوفقه، وهو الذي قال لرسول الله ﷺ بأنه يدخل عليك البار والفاجر فلو أمرت نسائك أن يحتجبن فنزلت آية الحجاب، وهو الذي قال: اللَّهُمَّ بيِّن لنا في الخمر بياناً شافياً فنزل القرآن بتحريمه، وهو الذي أشار بقتل أسارى بدر وخالفه غيره فصوّب الوحي رأيه[(١)].

وقد أهلته ملكاته الجبلية من سداد رأي، وسلامة فطرة، أن يتولى الإفتاء في زمن الرسول ﷺ فكان أحد المفتين في عهده ﷺ، سئل ابنه عمن كان يفتي الناس في زمن رسول الله ﷺ فقال: «**أبو بكر وعمر ما أعلم غيرهما**»[(٢)]، وجاء عن غيره أن الذين كانوا يفتون على عهد الرسول ﷺ ثلاثة من المهاجرين وثلاثة من الأنصار وكان عمر بينهم[(٣)]، واستمر مفتياً بعد زمن الرسول ﷺ بل إن إفتاءه زاد بعد ذلك لتوليه الخلافة ولكثرة الحوادث التي كانت تستوجب الفتوى[(٤)].

وقد أجمع الصحابة والتابعون على الشهادة له بالعلم والفضل، وسداد الرأي، قال عبد الله بن مسعود: «لما دفن عمر ذهب بتسعة أعشار العلم»[(٥)]، وقال: «لو وضع علم عمر في كفة وعلم الناس في كفة لرجح علم عمر»[(٦)]، وقال علي رضي الله عنه: «ما نبعد أن السكينة تنطق على لسان عمر»[(٧)]، وقال معاذ:

= شرحه عمدة القاري» ١٦/ ١٩٣.

(١) «الفكر السامي»، للحجوي ٢/١٢٨، وروي عنه في ذلك أنه قال: «وافقت ربي عز وجل في ثلاث في مقام إبراهيم، وفي الحجاب، وفي أسارى بدر» «حلية الأولياء»، لأبي نعيم ١/ ٤٢.

(٢) انظر: «الطبقات»، لابن سعد ٢/ ٩٩.

(٣) انظر: «طبقات الفقهاء»، للشيرازي ص٦، ٧، ٨.

(٤) قال محمد بن عمر الأسلمي: «إنما قلَّت الرواية عن الأكابر من أصحاب رسول الله ﷺ لأنهم هلكوا قبل أن يحتاج إليهم، وإنما كثرت عن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب؛ لأنهم وليا فسئلا وقضيا بين الناس» «الطبقات» ٢/ ٣٧٤، ٣٧٥.

(٥) «الفكر السامي» ١/ ١٢٨.

(٦) «طبقات الفقهاء»، للشيرازي ص٦، ٧، ٨.

(٧) «حلية الأولياء»، لأبي نعيم ١/ ٤٢.

«إن أعلم الناس بفريضة وأقسمهم لها عمر بن الخطاب»[1]، وقال ابنه عبد الله: «ما كان عمر يقول بشيء إني لأراه إلا كان كما يقول»[2]، وقال سعيد بن المسيب: «ما أعلم أحداً بعد رسول الله ﷺ أعلم من عمر»[3]، وقال الشعبي: «إذا اختلف الناس فخذوا بما قال عمر»[4]، وقال: «من سره أن يأخذ الوثيقة في القضاء فليأخذ بقول عمر، فإنه كان يستشير»[5].

ومن آثاره العلمية الشاخصة كتابه إلى أبي موسى الأشعري الذي ينطق بسعة علمه وشمول عدله، وحسن سياسته[6].

○ تأثير سيدنا عمر في مدرسة المدينة:

وقد كان لسيدنا عمر تأثير كبير في مدرسة المدينة الفقهية فعلى قضاياه وفتاواه اعتمد التابعون فيها، فقد كان سعيد بن المسيب، وهو رأس فقهائها يعتمد على فتاواه وأقضيته، روى الليث بن سعد والإمام مالك عن يحيى بن سعيد أنه قال: «كان سعيد بن المسيب راوية عمر»[7]، واتبع ذلك الليث يقول: «لأنه كان أحفظ الناس لأحكامه وأقضيته»[8]، مات في ذي الحجة من سنة ثلاث وعشرين بعد أن طعنه أبو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة[9]، واختلف في سنه يومئذٍ بين خمس وخمسين وستين، مكث في الخلافة عشر سنين وستة أشهر وخمس ليال.

٢ - زيد بن ثابت:

ويلي أمير المؤمنين عمر بن الخطاب مرتبة في التأثير في مدرسة المدينة

---

(١) «طبقات الفقهاء»، للشيرازي ص٦، ٧، ٨.
(٢) «شذرات الذهب»، لابن العماد ١/ ٢٣.
(٣) «طبقات الفقهاء»، للشيرازي ص٦، ٧، ٨.
(٤) «الطبقات» ٢/ ١٠.
(٥) «طبقات الفقهاء»، للشيرازي ص٦، ٧، ٨.
(٦) «تاريخ التشريع الإسلامي»، للشيخ محمد علي السايس ص٥٣.
(٧) «الطبقات» ٣/ ٨٩.
(٨) «المعارف»، لابن قتيبة ص١٨٣، ١٨٤.
(٩) «إسعاف المبطأ برجال الموطأ»، للسيوطي ص٢٢.

الصحابي الجليل زيد بن ثابت النجاري الأنصاري. وزيد يحتل مكانة جليلة بين أصحابه فقد كان كاتب الوحي لرسول الله ﷺ ثم استكتبه أبو بكر وعمر. وهو الذي اختاره أبو بكر أيضاً لجمع المصحف حينما استقر الرأي على جمعه بعد مشورة جرت في ذلك، كان الباعث عليها تخطف الموت للقراء في الحروب، وعيَّنه عثمان لكتابته وثوقاً بحفظه وأمانته[(١)]، وكان فوق ذلك كله على جانب كبير من الفقه والبصر في شريعة الله، يدل على ذلك أنه كان من أهل الفتوى على عهد رسول الله ﷺ، فقد حدث ابن أبي خيثمة، عن أبيه، قال: «كان الذين يفتون على عهد رسول الله ﷺ ثلاثة نفر من المهاجرين وثلاثة نفر من الأنصار: عمر وعثمان وعلي وأُبي بن كعب ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت»[(٢)]، ويعضده أنه كان من أهل الشورى في عهد الخليفتين أبو بكر وعمر، فقد أثر أن أبا بكر: «كان إذا نزل به أمر يريد مشاورة أهل الرأي وأهل الفقه دعا رجالاً من المهاجرين ومن الأنصار، ودعا عمر وعثمان وعلياً وعبد الرحمٰن بن عوف وزيد بن ثابت»[(٣)]، «وكان عمر يفعل ذلك أيضاً إذا حزبه الأمر وكان يجعل ضمن أهل مشورته من الأنصار معاذ بن جبل وأُبي بن كعب وزيد بن ثابت»[(٤)]، بل إن زيداً كان مقدماً على غيره في ذلك، قال سليمان بن يسار: «ما كان عمر ولا عثمان يقدمان على زيد بن ثابت أحداً في القضاء والفتوى والفرائض والقراءة»[(٥)]، وروى ابن سعد عن عبد الرحمٰن بن القاسم عن أبيه قال: «كان عمر يستخلف زيد بن ثابت في كل سفر، أو قال: سفر سافره، وكان يفرق الناس في البلدان ويوجهه في الأمور المهمة، ويطلب إليه الرجال المسمون فيقال له: زيد بن ثابت فيقول: لم يسقط على مكان زيد، ولكن أهل البلد يحتاجون إلى زيد فيما يجدون عنده فيما يحدث لهم ما

(١) «تذكرة الحفاظ» ١/ ٢٩.
(٢) «الطبقات»، لابن سعد ٢/ ١١٠.
(٣) المرجع السابق ٢/ ١٠٩.
(٤) المرجع السابق ٢/ ١١٠.
(٥) «تذكرة الحفاظ» ١/ ٣٠.

لا يجدون عند غيره»[1].

وكان زيد في فقهه بارعاً في معرفة الفرائض حتى قال عنه الرسول ﷺ: **«أفرض أمتي زيد»**[2]، وخطب عمر في الجابية، فقال: «من كان يريد أن يسأل عن الفرائض فليأت زيد بن ثابت»[3].

○ تأثير زيد في مدرسة المدينة:

وتأثير زيد في مدرسة المدينة جلي واضح روي ابن جرير الطبري، قال: «إن ابن عمر وجماعة ممن عاش بعده بالمدينة إنما كانوا يفتون بمذاهب زيد بن ثابت، وما كانوا أخذوا عنه مما لم يكونوا حفظوا فيه عن رسول الله ﷺ قولاً»[4]، وقال الإمام مالك: «كان إمام الناس بالمدينة بعد عمر زيد بن ثابت وكان إمام الناس بعده عبد الله بن عمر»[5]، وروى صاحب الطبقات عن عبد الله بن الأشج، قال: «جل ما أخذ به سعيد بن المسيب من القضاء وما كان يفتي به عن زيد بن ثابت، وكان كل قضاء أو فتوى جليلة ترد على ابن المسيب تحكي له عن بعض من هو غائب عن المدينة من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم إلا قال: فأين زيد بن ثابت من هذا؟ إن زيد بن ثابت أعلم الناس بما تقدمه من قضاء وأبصرهم بما يرد عليه مما لم يسمع فيه بشيء»[6].

٣ ـ السيدة عائشة أم المؤمنين:

تلي هذين الصحابيين الجليلين تأثيراً في مدرسة المدينة أم المؤمنين السيدة عائشة بنت أبي بكر الصديق التي كانت من أكابر فقهاء الصحابة، ومن الذين اشتهر عنهم الإكثار في الفتيا، وقد هيأ لها ذلك إقامتها مع الرسول ﷺ

---

(١) «الطبقات» ٢/ ١١٦.

(٢) المرجع السابق ٢/ ١١٥، والحديث أخرجه الإمام أحمد وأصحاب السنن، انظر: «نصب الراية» ٤/ ٤٢٧.

(٣) «أعلام الموقعين» ١/ ٢٣.

(٤) «الفكر السامي» ١/ ١٣٥، ١٣٦، و«أعلام الموقعين» ١/ ٢٣.

(٥) المرجع السابق ١/ ١٣٥، ١٣٦.

(٦) «الطبقات»، لابن سعد ٢/ ١١٦.

زوجاً له، ومعرفتها التامة بأحواله، وتشترك معها في ذلك بقية أزواج النبي ﷺ لكنها تفردت عنهن بكثرة حفظها عنه يؤكد ذلك ما رواه ابن سعد في الطبقات عن محمود بن لبيد قال: «كان أزواج النبي ﷺ يحفظن من حديث النبي ﷺ كثيراً، ولا مثلاً لعائشة وأم سلمة، وكانت عائشة تفتي في زمن عمر وعثمان إلى أن ماتت يرحمها الله»[١]، ويقول الزهري في ذلك: «لو جمع علم عائشة إلى علم أزواج النبي ﷺ وعلم جميع النساء لكان علم عائشة أفضل»[٢]، وعلم السيدة عائشة أمشاج من معارف شتى فقد كانت تعرف القرآن والحديث، وتحسن القضاء والفرائض، بل أكثر من ذلك كانت ذات إلمام ودراية بمعارف أخرى من طب وشعر وأيام عرب.

ونطلب شهادة العلماء على ذلك فتجد قبيصة بن ذؤيب يقول: «كانت عائشة أعلم الناس بالقرآن، وأعلم الناس بالسُّنَّة»[٣]، ويقول مسروق: وقد سئل عنها هل كانت تحسن الفرائض؟ فيقول: «رأيت أصحاب رسول الله ﷺ يسألونها عن الفرائض»[٤] ويجمع ذلك كله، وغيره مما اشتهرت السيدة عائشة بمعرفته عروة بن الزبير حين يقول: «لم يكن أحد أعلم بقضاء ولا فرائض ولا بأيام الجاهلية ولا بطب ولا شعر من عائشة رضي الله عنها»[٥]، ولأنها مستودع لكل هذه المعارف المتنوعة وعندها من السُّنَّة الكثير الذي تحفظه كان أصحاب رسول الله ﷺ يرجعون إليها في كثير من الأحيان، قال أبو موسى الأشعري: «ما أشكل على أصحاب رسول الله ﷺ شيء فسألنا عنه عائشة إلا وجدنا عندها منه علماً»[٦]، وروي أن عمر وعثمان كانا يرسلان إليها فيسألانها عن السنن[٧]،

---

(١) «الطبقات»، لابن سعد ٢/ ٣٧٤.

(٢) «طبقات الفقهاء»، للشيرازي ص١٧، و«إسعاف المبطأ برجال الموطأ» ص٣٥.

(٣) «طبقات الفقهاء»، للشيرازي ص١٧.

(٤) «الفكر السامي» ٢/ ٢٨، ٢٩.

(٥) «طبقات الفقهاء»، للشيرازي ص١٧.

(٦) «الطبقات»، لابن سعد ٢/ ٣٧٤، طبعة بيروت.

(٧) «إسعاف المبطأ برجال الموطأ»، للسيوطي ص٣٥، و«أعلام الموقعين» ١/ ١٩.

وفي ذلك يقول مسروق أيضاً: «رأيت مشيخة أصحاب رسول الله ﷺ الأكابر يسألونها عن الفرائض»[(١)].

○ تأثير السيدة عائشة في مدرسة المدينة:

وتأثير السيدة عائشة في مدرسة المدينة يتضح في تأثيرها في القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق ابن أخيها، وعروة بن الزبير ابن أختها أسماء وكلاهما من أعلام الفقه والفتوى في عصر التابعين، ويدخلون في زمرة الفقهاء السبعة الذين كثر الأخذ عنهم في ذلك العصر وفي تأثير السيدة عائشة في هذين العلمين نجد ابن القيم يقول: «وكان من الآخذين عنها الذين لا يكادون يتجاوزن قولها المتفقهين بها القاسم بن محمد بن أبي بكر ابن أخيها، وعروة بن الزبير ابن أختها أسماء»[(٢)]، ويقول قبيصة عن أحدهما وهو عروة: «كان عروة يغلبنا بدخوله على عائشة»[(٣)]، ويروي عبد الرحمٰن بن القاسم عن أبيه أنه قال: «كانت عائشة قد استقلت بالفتوى في خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وهلم جرّا إلى أن ماتت يرحمها الله، وكنت ملازماً لها مع برِّها بي، وكنت أجالس الحبر ابن عباس وقد جلست مع أبي هريرة وابن عمر فكان هناك ـ يعني: ابن عمر ـ ورع وعلم جم ووقوف عما لا علم به»[(٤)].

وتأثير السيدة عائشة في هذين النجمين من نجوم الفقه في المدينة لا ينفي تأثيرها في غيرهما من فقهائها، فقد روي عنها سعيد بن المسيب، ونافع مولى عبد الله بن عمر، وخلق كثير كما يقول الحافظ الذهبي[(٥)]، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن تأثير الصحابة في المدينة فيمن خلفهم من فقهائها كان تأثيراً عاماً يصعب الفصل فيه بين واحد وآخر بدقة ووضوح،

---

(١) «إسعاف المبطأ» ص٣٥.

(٢) «أعلام الموقعين» ١/ ٢٣.

(٣) «طبقات الفقهاء»، للشيرازي ص١٧.

(٤) «الطبقات» ٢/ ٣٧٤، طبعة بيروت.

(٥) «تذكرة الحفاظ» ١/ ٢٧.

وإنما خصصنا هذين الفقيهين لوضوح التأثير، وطول الملازمة.

٤ ـ عبد الله بن عمر:

ورابع الثلاثة الذين تقدموا من أعمدة الفقه المدني عبد الله بن عمر بن الخطاب، الذي ساد حياته الورع وغلب عليها طابع التوقي والاحتياط، ولعل أدل شيء على ذلك تتبعه الدائم لآثار الرسول ﷺ قولاً وفعلاً، وحرصه على معرفتها لاتباعها، ذكر نافع أن «عبد الله تتبع أمر رسول الله ﷺ وآثاره وأفعاله حتى خيف على عقله»(١)، والوقائع الكاشفة عن هذا الاتجاه عند هذا الصحابي الجليل كثيرة منها ما روى مجاهد أنه كان معه في سفر فمر بمكان فحاد عنه فسئل لِمَ فعلت؟ قال: «رأيت رسول الله ﷺ فعل هذا ففعلت»(٢)، وما روي عن ابن سيرين أنه قال: «كنت مع ابن عمر بعرفات فلما كان حين راح رحت معه حتى أتى الإمام فصلى معه الأولى والعصر، ثم وقف وأنا وأصحاب لي حتى أفاض الإمام فأفضنا معه حتى انتهى إلى المضيق دون المأزمين فأناخ فأنخنا ونحن نحسب أنه يريد أن يصلي. فقال غلامه الذي يمسك راحلته أنه ليس يريد الصلاة ولكنه ذكر أن النبي ﷺ لما انتهى إلى هذا المكان قضى حاجته فهو يحب أن يقضي حاجته»(٣).

وما روى الإمام مالك في «الموطأ» بسند إلى عبيد بن جريج أنه قال لعبد الله بن عمر: «يا أبا عبد الرحمٰن رأيتك لا تمس من الأركان إلا اليمانيين، ورأيتك تلبس النعال السبتية ورأيتك تصبغ بالصفرة ورأيتك إذا كنت بمكة أهلَّ الناس إذا رأوا الهلال ولم تهلل أنت حتى يكون يوم التروية فقال عبد الله بن عمر: أما الأركان فإني لم أرَ رسول الله ﷺ يمس منها إلا الركنيين اليمانيين، وأما النعال السبتية فإني رأيت رسول الله ﷺ يلبس النعال التي ليس فيها شعر ويتوضأ فيها فأنا أحب أن ألبسها وأما الصفرة فإني رأيت

---

(١) «تذكرة الحفاظ» ١/٣٦.

(٢) المرجع السابق ١/٣٧.

(٣) «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد» ١/١٧٤، ١٧٥.

رسول الله ﷺ يصبغ بها فأنا أحب أن أصبغ بها، وأما الإهلال، فإني لم أرَ رسول الله ﷺ يهل حتى تنبعث به راحلته»(١)، وقد دفعته ظاهرة الورع التي سادت حياته إلى الإقلال من الفتوى، قال أبو مجلز: «شهدت ابن عمر والناس يسألونه، فقال: إياكم عني فإني كنت مع من هو أفقه، ولو علمت أني أبقى حتى يفتقر لي لتعلمت لكم»(٢)، وقال سليمان بن يسار: «كنت أقسم نفسي بين ابن عباس وابن عمر فكنت أكثر ما أسمع من ابن عمر يقول: لا أدري وابن عباس لا يرد أحد، فسمعت ابن عباس يقول: عجباً لابن عمر ورده الناس، ألا ينظر فيما يشك فيه، فإن كانت مضت به سُنَّة قال بها وإلا قال برأيه»(٣).

○ تأثيره في مدرسة المدينة:

وكان ابن عمر رغم قلة فقهه ذا تأثير بيِّن في مدرسة المدينة، يقول الحجوي: «وقد تخرج به تلاميذه، كولده سالم، ومولاه نافع، وغيرهما، وعن مذهبه في الفقه تفرع مذهب المدنيين، ثم مالك وأتباعه، كما ترى ذلك في «الموطأ» والمدونة على قلة ما كان له من الاستنباط في الفقه، إذ كان تعويله فيه على لفظ الحديث فهو في المرتبة الثانية من حيث الإكثار بعد ابن عباس من أهل هذه الطبقة»(٤).

* * *

○ فقهاء المدينة في عصر التابعين:

١ ـ سعيد بن المسيب:

فأما إمام هذه المدرسة في عصر التابعين فهو سعيد بن المسيب بن حزن

---

(١) «الموطأ» بهامش المنتقى ٢/٢٠٨.
(٢) «تذكرة الحفاظ» ١/٣٧.
(٣) «تذكرة الحفاظ» ١/٣٦.
(٤) «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي» ٢/٥٣.

المخزومي (ت٩٣هـ)، رأس الفقهاء السبعة المشهورين، كان كما يقول ابن سعد في طبقاته عنه: «ثقة كثير الحديث ثبتاً مفتياً مأموناً ورعاً عالياً رفيعاً»[١]، أخذ العلم عن كثير من الصحابة في المدينة منهم زيد بن ثابت، وابن عمر، وابن عباس، وسعد بن أبي وقاص، وأزواج النبي ﷺ، وعائشة، وأم سلمة[٢]، فتكونت له بذلك ذخيرة ممتازة من الحديث وفتاوى الصحابة وأقضيتهم حتى قال في ذلك ـ هو عن نفسه ـ: «ما بقي أحد أعلم بكل قضاء قضاه رسول الله ﷺ، وكل قضاء قضاه أبو بكر، وكل قضاء قضاه عمر، قال الراوي وأحسب أنه قال: وكل قضاء قضاه عثمان مني»[٣]، وكان أكثر ما يتجه في معرفة هذه الفتاوى والقضية إلى فتاوى سيدنا عمر وأقضيته، روى معمر عن الزهري أنه قال: «وكان سعيد أعلم الناس بقضاء عمر وعثمان»[٤]، ولهذا كان يقال له راوية عمر وحامل فقهه.

أما مروياته في الحديث فقد كان أكثرها عن أبي هريرة؛ لأنه كان زوج ابنته، وقد شهد لسعيد بالعلم والتقدم فيه الصحابة والتابعون. روى نافع عن ابن عمر أنه قال: «سعيد بن المسيب أحد المفتين»[٥]، وروى الإمام مالك عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب، قال: «مررت بعبد الله بن عمر فسلمت عليه ومضيت قال: فالتفت إلى أصحابه وقال: لو رأى رسول الله ﷺ هذا لسره»[٦]، وقال عنه مكحول: «كان سعيد بن المسيب عالم العلماء»[٧]، وقال علي بن المديني: «لا أعلم في التابعين أوسع علماً من سعيد وهو عندي من أجل التابعين»[٨].

---

(١) «الطبقات»، لابن سعد ١٠٦/٥.
(٢) «تذكرة الحفاظ» ٥٢/١.
(٣) «طبقات الفقهاء»، للشيرازي ص٢٤.
(٤) «تذكرة الحفاظ» ٥٢/١.
(٥) «تذكرة الحفاظ» ٥١/١.
(٦) «أعلام الموقعين» ٢٥/١.
(٧) «الطبقات» ٩٠/٥.
(٨) انظر: «الفكر السامي» ٦٩/٢، ٧٠.

٢ ـ القاسم بن محمد:

وأما ثاني هؤلاء الفقهاء فهو القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق (ت١٠٨هـ) سليل بيت ابن أبي قحافة، وابن أخي أم المؤمنين السيدة عائشة رضي الله عنها كان «ثقة رفيعاً عالياً فقيهاً إماماً كثير الحديث»[١]، أخذ علمه عن عمته السيدة عائشة، وابن عباس، ومعاوية، وفاطمة بنت قيس وطائفة[٢]، وكان أكثر أخذه العلم عن السيدة عائشة لمبلغ ما له بها من اتصال شأنه في ذلك شأن صنوه عروة بن الزبير[٣]، وقد استفاد مما تلقى وأخذ عن شيوخه فكان فقيهاً محدثاً تأثر بمن قبله في المدينة وأثر فيمن جاؤوا بعده. قال عنه يحيى بن سعيد الأنصاري: «ما أدركنا بالمدينة أحداً نفضله على القاسم» وقال أبو الزناد: «ما رأيت فقيهاً أعلم من القاسم وما رأيت أحداً أعلم بالسُّنَّة منه» وقال ابن عيينة: «القاسم أعلم أهل زمانه» وقال الإمام مالك: «كان القاسم بن محمد فقيهاً من فقهاء هذه الأمة»[٤].

٣ ـ عروة بن الزبير:

وثالث هؤلاء الفقهاء عروة بن الزبير بن العوام (ت٩٤هـ) أبوه الزبير بن العوام من الذين شهد لهم الرسول ﷺ بالجنة، وأمه ـ ذات النطاقين ـ أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهما روى عن جماعة من الصحابة منهم أبوه الزبير بن العوام، وزيد بن ثابت، وأسامة بن زيد، والنعمان بن بشير، وأبو هريرة، ومعاوية، وعبد الله بن عمرو، وعبد الله بن عمر، والسيدة عائشة[٥]، وفي ذلك يقول ابن عيينة: «أعلم الناس بحديث عائشة ثلاثة: القاسم، وعروة، وعمرة بنت عبد الرحمٰن»[٦] ويقول هو عن نفسه: «لقد رأيتني قبل موت عائشة

---

(١) انظر: «الطبقات الكبرى»، لابن سعد ٥/ ١٤٣.

(٢) انظر: «تذكرة الحفاظ» ١/ ٩٠، ٩١.

(٣) انظر: ص١٩٢ من هذه الرسالة.

(٤) انظر هذه النصوص في: «تذكرة الحفاظ» ١/ ٩١، و«طبقات الفقهاء»، للشيرازي ص٢٦.

(٥) انظر: «الطبقات»، لابن سعد ٥/ ١٣٢، ١٣٣.

(٦) «إسعاف المبطأ برجال الموطأ» ص٢١.

بأربع حجج وأنا أقول: لو ماتت ما ندمت على حديث عندها إلا وقد وعيته»[1]، ويقول قبيصة بن ذؤيب عنه: «كان عروة يغلبنا بدخوله على عائشة»[2] وقد هيأ له هذا الاتصال المستمر بالسيدة عائشة والتلقي والأخذ عنها وعن غيرها ممن لقيهم من الصحابة الذين تقدم ذكرهم حصيلة وافرة من العلم والأثر جعلته موضع ثقة العلماء من أهل عصره، قال عنه الزهري: «عروة بحر لا تكدره الدلاء»، «ورأيته بحراً لا ينزف»[3]، وقال عنه عمر بن عبد العزيز: «ما أحد أعلم من عروة بن الزبير رضي الله عنه»[4].

٤ ـ عبيد الله بن عتبة:

ورابع هؤلاء الفقهاء هو: أبو عبد الله عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود (ت٩٨هـ) ابن أخي عبد الله بن مسعود الصحابي الجليل، كان ثقة فقيهاً كثير الحديث[5]، أخذ عن أبي هريرة وأبي طلحة وأبي سعيد الخدري وغيرهم[6]، وهو الذي يظهر فيه تأثير ابن عباس من أفراد مدرسة المدينة في عصر التابعين، فقد روي عنه أنه قال عن ابن عباس: «ما رأيت أحداً أعلم بالسُّنَّة، ولا أجلد رأياً، ولا أثقب نظراً حين ينظر مثل ابن عباس»[7]، وروى ابن سعد في «الطبقات» عن الزهري أنه قال: «كان أبو سلمة يسأل ابن عباس فكان يخزن عنه، وكان عبيد الله بن عبد الله يلطفه فكان يعزه عزاً»[8] فهو إذن كان مقرباً لابن عباس يعطيه العلم حين كان يضن على غيره ويخزن عنهم مثل أبي سلمة الذي كان يخالفه كثيراً.

---

(١) «طبقات الفقهاء»، للشيرازي ص٢٦.
(٢) انظر: ص١٩٢ من هذه الرسالة.
(٣) انظر: «طبقات الفقهاء»، للشيرازي ص٢٦، و«تذكرة الحفاظ» ١/ ٥٨.
(٤) انظر: «طبقات الفقهاء»، للشيرازي ٣/ ٢٦.
(٥) انظر: «الطبقات»، لابن سعد ٥/ ١٨٥.
(٦) انظر: «تذكرة الحفاظ» ١/ ٧٤.
(٧) انظر: «أعلام الموقعين» ١/ ١٩.
(٨) انظر: «الطبقات»، لابن سعد ٥/ ١٨٦.

شهد له بالعلم معاصروه وغيرهم فقد قال فيه عراك بن مالك وقد سئل من أفقه من رأيت؟ فقال: «أعلمهم سعيد بن المسيب، وأغزرهم في الحديث عروة، ولا تشاء أن تفجر من عبيد الله بحراً إلا فجرته»[١]، وقال الزهري: «أربعة وجدتهم بحوراً عروة بن الزبير وابن المسيب وأبو سلمة وعبيد الله بن عبد الله»[٢]، وقال مرة أخرى: «سمعت من العلم شيئاً كثيراً فظننت أني اكتفيت حتى لقيت عبيد الله بن عتبة فإذا كأن ليس في يدي شيء»[٣].

ويبدو أنه مع وفرة علمه كان ذا بصيرة نافذة ورأي صائب ملهم عند اشتباك الأمور، قال عمر بن عبد العزيز: «لأن يكون لي مجلس من عبيد الله أحب إلي من الدنيا وما فيها»[٤]، وقال: «إني لأشتري ليلة من ليالي عبيد الله بألف دينار من بيت المال، فقالوا: يا أمير المؤمنين تقول هذا مع تحرّيك وشدة حفظك؟ فقال: أين أذهب بكم، والله إني لأعود برأيه وبنصيحته وبهدايته على بيت مال المسلمين بألوف وألوف إن في المحادثة تلقيحاً للعقل، وترويحاً للقلب، وتسريحاً للهمّ، وتنقيحاً للأدب»[٥]، وقول عمر بن عبد العزيز فيه فوق دلالته على الاحتياج لرأي عبيد الله ومشورته يدل على مدى تأثر عمر بن عبد العزيز به ولا غرو في هذا فقد كان مؤدبه[٦].

٥ ـ سليمان بن يسار:

وخامس هؤلاء الفقهاء هو: أبو أيوب سليمان بن يسار (ت١٠٧هـ) مولى ميمونة زوج النبي ﷺ كان ثقة عالياً رفيعاً فقيهاً كثير الحديث[٧]، أخذ عن

(١) انظر: «طبقات الفقهاء»، للشيرازي ٣/ ٢٨.
(٢) انظر: «تذكرة الحفاظ» ١/ ٥٩.
(٣) المرجع السابق ١/ ٥٩.
(٤) «طبقات الفقهاء»، للشيرازي ص٢٩.
(٥) انظر: «وفيات الأعيان»، لابن خلكان ١/ ٣٠.
(٦) انظر: «شذرات الذهب» ١/ ١١٤، و«مالك»، للشيخ محمد أبو زهرة ص١٥٧، و«الإمام زيد» ص١٧٠، و«نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي» ص١٤٧.
(٧) «الطبقات»، لابن سعد ٥/ ١٣٠.

عائشة، وزيد بن ثابت، وأبي هريرة، وابن عباس، وميمونة وغيرهم[١]، ومن المأثور في حياته: «أن السيدة ميمونة كاتبته على مقدار من المال يكون حراً بأدائه فأدى أكثره ولم يبق عليه إلا القليل فاستأذن على السيدة عائشة فأذنت له بالدخول ما دام لم يؤد كل ما عليه، حدث بذلك ميمون بن مهران فقال: حدثني سليمان بن يسار، قال: استأذنت على السيدة عائشة فعرفت صوتي، فقالت: أسليمان؟ قلت: سليمان. قالت: أديت ما قاضيت عليه أو قاطعت عليه؟ قلت: بلى لم يبق إلا يسير قالت: أدخل فإنك مملوك ما بقي عليك شيء»[٢].

اشتهر سليمان بين فقهاء المدينة بدقة الفهم، ولهذا يقول عنه الحسن بن محمد ابن الحنفية: «هو أفهم عندنا من سعيد بن المسيب»[٣]، يقول محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي مشيراً إلى تميزه بدقة الفهم فقط عن سعيد وإلا فسعيد هو رأس علماء المدينة علماً وفقهاً «لم يقل أفقه ولا أعلم»[٤]، ولدقة الفهم هاته التي تفرد بها كان سعيد نفسه يقدمه أحياناً في الفتوى مع ما اشتهر عنه من الجرأة فيها: «وكان المستفتي يأتي سعيد بن المسيب فيقول: عليك بسليمان بن يسار»[٥].

ويبدو أنه كان على علم بالطلاق وما يتعلق به من أحكام. يدل على ذلك ما روي عن قتادة أنه قال: «قدمت المدينة فسألت من أعلم أهلها بالطلاق؟ قالوا: سليمان بن يسار»[٦]، ويمكن أن يحمل الإطلاق في النصوص السابقة الدالة على دقة فهمه على دقة الفهم في أمور الطلاق خاصة، وتأسيساً على ذلك كان يقدم في الفتوى.

---

(١) انظر: «تذكرة الحفاظ» ١/ ٨٥.
(٢) انظر: «الطبقات»، لابن سعد ٥/ ١٣٠.
(٣) انظر: «شذرات الذهب» ١/ ١٣٤.
(٤) انظر: «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي» ٢/ ٧٢.
(٥) انظر: «طبقات الفقهاء»، للشيرازي ص٣٠.
(٦) انظر: «الطبقات»، لابن سعد ٥/ ١٣٠.

٦ ـ خارجة بن زيد:

وسادس هؤلاء الفقهاء هو: أبو زيد خارجة بن زيد بن ثابت (ت١٠٠هـ) أخذ عنه أبيه وعن أسامة بن زيد وأم العلاء[١]، ويبدو أن تاثير أبيه زيد فيه كان أكثر من غيره، ولهذا اشتهر بالإفتاء والفقه أكثر من اشتهاره بالعلم والحديث. قال عنه الحافظ الذهبي: «أنه أحد الفقهاء ومن كبار العلماء إلا أنه قليل الحديث»[٢].

وكان أكثر إفتائه يدور حول الفرائض التي كان أبوه زيد فيها أبرع الأمة بأسرها قال مصعب: «كان خارجة بن زيد وطلحة بن عبد الله بن عوف في زمانهما يستفتيان وينتهي الناس إلى قولهما، ويقسمان المواريث بين أهلها من الدور، والنخل، والأموال، ويكتبان الوثائق للناس»[٣]، وقد اعتزل الناس آخر أمره، وآثر العزلة والعبادة، يقول أبو نعيم في «الحلية»: «أنه كان من عباد المدينة في تفقه وآثر العزلة ولم ينتشر عنه من كلامه شيء كثير»[٤].

٧ ـ أبو بكر بن عبد الرحمٰن:

وسابع هؤلاء الفقهاء هو: أبو بكر بن عبد الرحمٰن بن الحارث القرشي المخزومي (ت٩٤هـ)، روي عن أبيه، وعمار بن ياسر، وأبي مسعود البدري، وعائشة، وأم سلمة، وأبي هريرة، وغيرهم[٥]، كان يسمى راهب قريش لكثرة صلاته وفرط زهده، وتعبده، وقد أثرت عليه هذه النزعة فغلب على فقهه الأثر أكثر من الرأي[٦]، ولكن زهده هذا وورعه كان من جانب آخر حلية تزيِّنه في نظر الناس يومئذٍ وتعليه. فقد روي أن عبد الملك بن مروان كان مجلاً له. وأوصى بإجلاله الوليد وسليمان، بل لقد قال عبد الملك نفسه في شأنه: «إني

---

(١) انظر: «تذكرة الحفاظ» ١/ ٨٥.
(٢) انظر: المرجع السابق ١/ ٨٥.
(٣) انظر: «طبقات الفقهاء»، للشيرازي ص٢٩، و«تهذيب تاريخ ابن عساكر» ٥/ ٢٤.
(٤) انظر: «الحلية»، لأبي نعيم الأصبهاني ٢/ ١٨٩.
(٥) انظر: «تذكرة الحفاظ» ١/ ٥٩.
(٦) انظر: «مالك»، للشيخ محمد أبو زهرة ص١٥٧.

لأهم بالشيء أفعله بأهل المدينة لسوء أثرهم عندنا فأذكر أبا بكر بن عبد الرحمٰن فأستحي منه فأدع ذلك الأمر»[1].

* * *

○ فقهاء المدينة في الطبقة التي خلفت التابعين:

فأما فقهاء المدينة في الطبقة التي خلفت الفقهاء السبعة في تولي الفتيا:

١ ـ ابن شهاب الزهري:

فأولهم ابن شهاب الزهري وهو: محمد بن مسلم بن عبيد الله (ت١٢٤هـ) كان ثقة ثبتاً حافظاً اشتهر في عصره بعلم الحديث أكثر من اشتهاره بالفقه، وقد مكنته من ذلك حافظة قوية واعية متقنة، روى الليث عنه أنه قال: «ما استودعت قلبي علماً فنسيته»[2]، وروى عنه أنه قال: «ما استعدت حديثاً قط، وما شككت في حديث إلا حديثاً واحداً فسألت صاحبي فإذا هو كما حفظت»[3]، ولكثرة حفظه قال يحيى بن سعيد عن مراسيله: «إنها شر من مراسيل غيره لأنه لا يترك التسمية لحفظه إلا تسمية من لا يستجيز أن يسميه»[4]، وكان مع ما أتاه الله من ملكة الحفظ جمّاعاً للحديث حريصاً عليه قال أبو الزناد: «كنا نطوف مع الزهري على العلماء ومعه الألواح والصحف يكتب بكل ما سمع»[5]، مع صبر على العلم ومغالبة لأهوائه، روي أنه: «كان إذا أقبل على كتبه لم يلتفت إلى شيء فقالت امرأته: والله إن هذه الكتب أشد عليّ من ثلاث ضرائر»[6] بل يقول هو عنه نفسه في ذلك: «ما صبر أحد على العلم صبري ولا نشره أحد نشري»[7]، ولهذا كان أجمع أهل عصره للحديث

---

(١) انظر: «الطبقات» ٥/ ١٥٤.
(٢) «تذكرة الحفاظ» ١/ ٥٩.
(٣) المرجع السابق ١/ ١٠٤.
(٤) «تذكرة الحفاظ» ١/ ١٠٥.
(٥) المرجع السابق ١/ ١٠٣.
(٦) «شذرات الذهب» ١/ ١٦٣.
(٧) «تذكرة الحفاظ» ١/ ١٠٣.

قال الليث بن سعد: «ما رأيت عالماً قط أجمع من الزهري يحدث في الترغيب فنقول: لا يحسن إلا هذا، وإن حدث عن الحرب والأنساب، قلت: لا يحسن إلا هذا، وإن حدث عن القرآن والسُّنَّة فكذلك»[(١)].

وكان أكثر علمه عن شيوخه في المدينة من الطبقة التي سبقته ـ وهذه دلالة ـ من دلالات الترابط بين أجزاء مدرسة المدينة لهذا يقول: «جالست ابن المسيب ثمان سنين»[(٢)]، ويقول عنه جعفر بن ربيعة حينما سأله عراك بن مالك عن أفقه من رأي؟ ـ بعد أن يعد ابن المسيب وعروة وعبيد الله بن عتبة ـ: «وأعلم هؤلاء عندي ابن شهاب لأنه جمع علمهم إلى علمه»[(٣)].

٢ ـ أبو عبد الله نافع:

وثانيهم أبو عبد الله نافع مولى عبد الله بن عمر (ت١١٧هـ) الذي أخذ العلم عن مولاه ابن عمر، وعائشة، وأبي هريرة، وأم سلمة، ورافع بن خديج، وغيرهم[(٤)]، كان من الذين اشتهروا بكثرة الحديث وروايته في المدينة، ولذلك فإن عمر بن عبد العزيز بعثه إلى أهل مصر يعلمهم السنن، وفيه قال الإمام أحمد بن حنبل: «إذا اختلف نافع وسالم ما أقدم عليهما»[(٥)]، كان عاقلاً مؤدباً ولذلك يروون أنه لم يكن يفتي في حياة سالم ابن مولاه عبد الله بن عمر.

٣ ـ عبد الله بن ذكوان:

وثالثهم أبو الزناد عبد الله بن ذكوان مولى رملة بنت شيبة بن ربيعة (ت١٣٠هـ) أصله من همدان، كان يكنى عبد الرحمٰن، ثم غلب عليه أبو الزناد[(٦)] أخذ عن أنس بن مالك، وأبي أمامة أسعد بن سهيل بن حنيف،

---

(١) المرجع السابق والصفحة.
(٢) المرجع السابق والصفحة.
(٣) «وفيات الأعيان» ٣/٣١٧.
(٤) انظر: «تذكرة الحفاظ» ١/ ٩٤.
(٥) انظر: المرجع السابق والجزء والصفحة.
(٦) انظر: «المعارف»، لابن قتيبة الدينوري ص٤٦٤.

وعبد الله بن جعفر، وسعيد بن المسيب، وهو راوية عبد الرحمٰن الأعرج[1]، كان من فقهاء المدينة الذين تولوا بعض مناصب الدولة إذ ولاه عمر بن عبد العزيز خراج العراق مع آخرين[2]، ولهذا كان على علم بما يتعلق به روي أنه: «قدم على هشام بن عبد الملك بحساب ديوان المدينة فسأل هشام بن عبد الملك بن شهاب أي شهر كان يخرج العطاء لأهل المدينة؟ فقال: لا أدري. قال أبو الزناد: فسألني هشام، فقلت: المحرم، فقال هشام لابن شهاب: يا أبا بكر هذا علم أخذته اليوم. فقال ابن شهاب: مجلس أمير المؤمنين أهل أن يفاد منه العلم»[3]، وقد كان أبو الزناد ينحو في فقهه نحو الحديث والأثر، ولم يكن من المشهورين بالرأي ففقهه تغلب عليه روح الرواية والأثر لا الدراية والرأي[4]، ولنزعته هذه كان على خلاف مع معاصره الفقيه المدني المشهور ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن، فقد روى الحافظ الذهبي أنه كان يعاند ربيعة، بل ينقل عن بعضهم أنه كان سبباً لجلد ربيعة في موقف من المواقف[5].

٤ ـ ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن:

ورابعهم هو: ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن فروخ مولى آل المنكدر التيميين (ت١٣٦هـ) أشهر فقهاء مدرسة المدينة في الطبقة التي أعقبت الفقهاء السبعة، كان في أول أمره فقيهاً عابداً متنسكاً يصلي الليل والنهار، ثم نزع ذلك وجالس القوم فنطق بلب وعقل[6].

روى عن أنس بن مالك والسائب بن يزيد، وحنظلة، وسعيد بن المسيب، والقاسم بن محمد[7]، واشتهر بالفقه أكثر من اشتهاره بالحديث

---

(١) انظر: «تذكرة الحفاظ» ١/ ١٢٧.
(٢) انظر: «شذرات الذهب» ١/ ١٨٢.
(٣) انظر: «طبقات الفقهاء»، للشيرازي ص٣٨.
(٤) انظر: «مالك»، للشيخ محمد أبو زهرة ص١١١.
(٥) انظر: «تذكرة الحفاظ» ١/ ١٢٧.
(٦) «تاريخ بغداد»، للخطيب البغدادي ٨/ ٤٢٠ وما بعدها.
(٧) «تذكرة الحفاظ» ١/ ٤٨.

والأثر، وإن كان ذا باع في الحديث، فقد روي عن عمر بن عبد العزيز الماجشون أنه قال: «والله ما رأيت أحداً أحفظ للسُّنَّة من ربيعة»(١)، وروي عن زيد بن أسلم أيضاً قوله: «كان يحيى بن سعيد يجالس ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن، فإذا غاب ربيعة حدثهم يحيى أحسن الحديث، وكان يحيى بن سعيد كثير الحديث فإذا حضر ربيعة كف يحيى إجلالاً لربيعة»(٢)، وروي عن الإمام أحمد بن حنبل أنه قال: «ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن ثقة»(٣) وقال عنه الخطيب البغدادي: «كان فقيهاً عالماً حافظاً للفقه والحديث»(٤)، وفي موطأ الإمام مالك جملة صالحة من مروياته في الحديث(٥)، إلا أن شهرته في الفقه غلبت شهرته في الحديث، وقد أعانه على التبريز في الفقه فطنة حادة وذكاء وقاد. قال عنه يحيى بن سعيد: «ما رأيت أفطن من ربيعة»(٦)، وفي قول آخر: «ما رأيت أحداً أسد عقلاً من ربيعة»(٧)، وقال عبد الله بن عمر العمري: «هو صاحب معضلاتنا وأعلمنا وأفضلنا»(٨)، وقد صحبت هذه الفطنة والذكاء زلاقة في اللسان، وطلاقة في القول جعلته أمكن في الفقه والاجتهاد، ويحكون عنه في ذلك قوله: «الساكت بين النائم والأخرس»(٩).

ولمبلغ ما له من رسوخ قدم في الفقه والنظر والاستعداد للفتوى فيما يعرض له كان مقدماً في المدينة يقصد الناس حلقته ويكثرون حولها قال الليث بن سعد: «رأيت أبا الزناد وخلفه ثلثمائة تابع من طالب علم، وفقه،

---

(١) «ميزان الاعتدال في نقد الرجال»، للذهبي ١/ ٣٣٦.
(٢) «تاريخ بغداد» ٨/ ٤٢٠.
(٣) المرجع السابق ٨/ ٤٢٠.
(٤) المرجع السابق ٨/ ٤٢٠.
(٥) «التجربة»، لابن عبد البر ص٤٩، وهي اثنا عشرة حديثاً.
(٦) «طبقات الفقهاء»، للشيرازي ص٣٧.
(٧) «تاريخ بغداد» ٨/ ٤٢٠.
(٨) «تذكرة الحفاظ» ١/ ١٤٨، و«طبقات الفقهاء»، للشيرازي ص٣٧.
(٩) «الفهرست»، لابن النديم ص٩٩، و«المعارف»، لابن قتيبة ص٤٩٦.

وشعر، وصنوف، ثم لم يلبث أن بقي وحده وأقبلوا على ربيعة»[١]، وقال الإمام مالك: «لما مات القاسم وسالم أفضى الأمر إلى ربيعة»[٢]، وقال سوار بن عبد الله العنبري: «ما رأيت أعلم من ربيعة الرأي، قيل: ولا الحسن ولا ابن سيرين؟ قال: ولا الحسن وابن سيرين»[٣]، ويختم ذلك كله الإمام مالك بقول جامع مختصر ينبئ عن مدى تقدير فقه ربيعة ورأيه في المدينة إذ يقول: «ذهبت حلاوة الفقه منذ مات ربيعة»[٤].

٥ ـ يحيى بن سعيد:

وخامسهم هو: أبو سعيد يحيى بن سعيد بن قيس الأنصاري (ت١٤٣هـ)، كان قاضياً لأبي جعفر المنصور على المدينة، عرف بالحديث والفقه ولكن سمة الفقه هي الغالبة عليه والطابع المميز له بين علماء عصره، ولذلك فإن حماد بن زيد يقول: «قدم علينا أبو الباقر مرة من المدينة فقلت: يا أبا بكر من تركت؟ قال: ما تركت أفقه من يحيى بن سعيد»[٥].

والفقه ـ كما أسلفنا من قبل ـ كان يعني في اصطلاحهم الرأي ويقابله العلم الذي كان ينتظم الحديث والأثر، ويقول أيوب السختياني: «ما تركت بالمدينة أفقه منه»[٦]. وروي عن بعضهم أنه قال: حدثني بعض أهل العلم، قال: سمعت صائحاً يصيح بمكة في أيام مروان بن الحكم ألا لا يفتي إلا يحيى بن سعيد[٧]، وإسناد الإفتاء إليه دليل على فقهه والثقة فيه ورغم أن سمة الفقه هي الغالبة عليه إلا أنه لم يكن يهمل الحديث وفي هذا يقول عنه الإمام أحمد بن حنبل: «يحيى بن سعيد أثبت الناس»، ويقول الثوري عنه: «كان من

---

(١) «شذرات الذهب» ١/ ١٨٢.
(٢) «تذكرة الحفاظ» ١/ ١٤٩.
(٣) «ميزان الاعتدال»، للذهبي ١/ ٣٣٦.
(٤) «تاريخ بغداد» ٨/ ٤٢٧.
(٥) «طبقات الفقهاء»، للشيرازي ص٣٩.
(٦) «شذرات الذهب»، لابن العماد ١/ ٢١٢.
(٧) «تذكرة الحفاظ» ١/ ١٣١.

الحفاظ»، بل إن ابن المديني يقول أن له نحو ثلثمائة حديث[١]، أخذ الفقه عن الفقهاء السبعة وعلى وجه الخصوص سعيد بن المسيب والقاسم بن محمد[٢].

○ اتجاه مدرسة المدينة:

كان اتجاه هذه المدرسة اتجاهاً فقهياً خالصاً، فقد أثر عن أعلام هذه المدرسة البعد عن تفسير القرآن الكريم، كما أثر عنهم عدم الخوض في علم الكلام.

أما ابتعادهم عن التفسير فقد دلت عليه أقوال كثيرة صدرت عنهم. روي عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر أنه قال: «أدركت فقهاء المدينة وأنهم ليعظمون القول في التفسير منهم سالم بن عبد الله، والقاسم بن محمد، وسعيد بن المسيب، ونافع»[٣]، وروي عن يزيد بن أبي يزيد أنه قال: «كنا نسأل سعيد بن المسيب عن الحلال والحرام، وكان أعلم الناس فإذا سألناه عن تفسير آية من القرآن قال: لا تسألني عن آية من القرآن وسل من يزعم أنه لا يخفى عليه منه شيء؛ يعني: عكرمة»[٤]، وروى الإمام مالك عن يحيى بن سعيد، قال: «سئل ابن المسيب عن آية في كتاب الله فقال سعيد: لا أقول في القرآن شيئاً. قال الإمام مالك تعقيباً علي وبلغني عن القاسم مثل ذلك»[٥] وروى حماد بن زيد عن عبيد الله قال: «كان القاسم لا يفسر؛ يعني: القرآن»[٦]، وروي عن عبيد بن عمر بن حفص، قال: «كان سالماً لا يفسر»[٧]، وروي عن هشام بن عروة بن الزبير، قال: «ما سمعت أبي تأول آية

(١) انظر هذه النصوص في «تذكرة الحفاظ» ١/١٢٩، ١٣١.
(٢) المرجع السابق ١/١٣١، و«مالك»، للشيخ محمد أبو زهرة ص١١١، ١١٢.
(٣) «مقدمة تفسير الطبري» ١/٢٩.
(٤) المرجع السابق ١/٢٨.
(٥) «الطبقات الكبرى»، لابن سعد ٥/١٠١.
(٦) المرجع السابق ٥/١٣٩.
(٧) المرجع السابق ٥/١٤٨.

من كتاب الله»[1]، وروى ابن وهب قال: سمعت سليمان بن بلال يقول: «سمعت ربيعة يسأل لم قدمت البقرة، وآل عمران، وقد نزل قبلهما بضع وثمانون سورة وإنما نزلت بالمدينة؟ فقال ربيعة: قد قدمتا وألف القرآن على علم ممن ألفه فاجتمعوا على العلم بذلك، فهذا ما ننتهي إليه ولا نسأل عنه»[2].

وروي عن الإمام مالك أنه قال: «إنما أهلك الناس تأويل ما لا يعلمون»[3].

أما تحاميهم عن الخوض في مسائل علم الكلام فقد كان أيضاً مسلكاً من مسالكهم وأثرت عنهم في ذلك أقوال كثيرة، حدث عمران بن عبد الله قال: «قال القاسم لقوم يذكرون القدر: كفوا عما كف الله عنه»[4]، وروي عن عكرمة بن عمار قال: «سمعت القاسم وسالماً يلعنان القدرية»[5] وأخبر عكرمة بن عمار أيضاً قال: «سمعت سالماً يلعن القدرية يكذبون بالقدر حتى لا يؤمنون بخيره وشره»[6].

وعند الطبقة التي تلتهم وأخذت عنهم نجد هذا الاتجاه، فهذا ربيعة الرأي يسأل كما قال سفيان بن عيينة عن المولى ﷻ كيف استوى، «فيحدث: الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق»[7] وللإمام مالك قول يشبه قول شيخه ربيعة، فقد روي عنه أنه قال عند هذا السؤال للسائل: «الاستواء منه معلوم، والكيف منه غير

---

(١) «فجر الإسلام»، للأستاذ أحمد أمين ص٢٠٠.
(٢) «جامع بيان العلم وفضله» ٢/ ١١٤.
(٣) «ترتيب المدارك»، للقاضي عياض ١/ ٣٠، وليس معنى ابتعادهم عن تفسير القرآن، في نظري، ابتعادهم عن مطلق التفسير وإنما كان ابتعادهم عن تفسير القرآن بالرأي ومن غير اعتماد على المأثور.
(٤) «الطبقات» ٥/ ١٣٩.
(٥) المرجع السابق ٥/ ١٤٠.
(٦) المرجع السابق ٥/ ١٤٨.
(٧) «تذكرة الحفاظ» ١/ ١٤.

معقول، والسؤال عن هذا بدعة، والإيمان به واجب، وإني لأظنك ضالاً»[1].

○ ماذا تعالج هذه المدرسة في اتجاهها الفقهي؟

وكانت مدرسة المدينة في اتجاهها الفقهي تعالج المسائل العملية التي تمس حياة الناس بصفة مباشرة، فقد كان زيد بن ثابت أكثر الناس تصدياً لمسائل الميراث في عصره، وهي جانب فقهي له صلة كبيرة بحياة الناس، وهو الذي قام بقسمة الغنائم في «اليرموك»، وكان ابنه خارجة كذلك في طبقة التابعين، في المدينة قال مصعب: «كان خارجة وطلحة بن عبد الرحمٰن بن عوف في زمنهما يستفتيان وينتهي الناس إلى قولهما ويقسمان المواريث بين أهلها من الدور والنخل والأموال، ويكتبان الوثائق للناس»[2]، وكان سعيد بن المسيب يفتي الناس في جرأة عهدت فيه عن مسائل الحلال والحرام كما روي من قولهم في موقف سالف، والتعبير بالحلال والحرام تعبير جامع ينبئ بأن سعيد بن المسيب كان يفتي في كل المسائل الفقهية العملية التي تتطلب الفتوى، وكان سليمان بن يسار يفتي الناس في مسائل الطلاق، وكان أفقه الناس في هذا المجال، روي عن قتادة أنه قال: «قدمت المدينة فسألت من أعلم أهلها بالطلاق قالوا: سليمان بن يسار»[3]، وكانوا أكثر من ذلك «يلابسون الحياة العملية بفقههم فسليمان بن يسار كان مشرفاً على سوق المدينة، ويحيى بن سعيد كان قاضياً»[4].

وإذا كانت مدرسة المدينة ذات اتجاه فقهي خالص فما هو منهجها الفقهي؟

○ منهج مدرسة المدينة الفقهي:

كان لمدرسة المدينة منهج فقهي التزمته وتشكل فقهها وفق هذا المنهج،

---

(١) «ترتيب المدارك» ١/١٩٨، و«المناقب»، للزواوي ص٣٢، و«تزيين الممالك»، للسيوطي ص١٤، و«مالك»، للشيخ محمد أبو زهرة ص١٨١.

(٢) «طبقات الفقهاء»، للشيرازي ص٢٩.

(٣) «الطبقات»، لابن سعد ٥/ ١٣٠.

(٤) انظر: ص١٩٨ ـ ٢٠٥ من هذه الرسالة.

وبذلك افترق وتميز عن فقه الأمصار الأخرى، وهو منهج يقوم على الرجوع إلى الكتاب أولاً شأن أي منهج فقهي آخر؛ لأن الكتاب الكريم هو أساس التشريع وعمدته، فإن لم يكن ثمة نص فيه فالسُّنَّة، وكانت السُّنَّة عند أهل المدينة ذات مدلول عام فهي تشمل إلى حديث الرسول ﷺ فتاوى الصحابة في المدينة، يدل على ذلك الخلاف الذي حدث بين الزهري وصالح بن كيسان (ت١٣٩هـ) فقد روي أنه قال: «اجتمعت أنا والزهري ونحن نطلب العلم فقلنا نكتب السنن، فكتبنا ما جاء عن النبي ﷺ ثم قال: نكتب ما جاء عن الصحابة فإنه سُنَّة، قلت أنا: ليس بسُنَّة ولا نكتب فانجح وضيعت»(١)، ويدل عليه أيضاً «قول سعيد بن المسيب لما ناقشه ربيعة في عقل أصابع المرأة أنها السُّنَّة يا ابن أخي، ولم يكن مخرج ذلك إلا عن زيد بن ثابت فسمي قول زيد بن ثابت سُنَّة»(٢)، وقول عمر بن عبد العزيز من فقهاء المدينة: «سنَّ رسول الله ﷺ، وولاة الأمر بعده سنناً الأخذ بها تصديق لكتاب الله، واستكمال لطاعة الله، وقوة على دين الله من عمل بها مهتد ومن استنصر بها منصور ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين، وولاه الله ما تولى وأصلاه جهنم وساءت مصيراً»(٣)، وفي هذا المعنى ايضاً يقول قبيصة بن ذؤيب: «كان عروة بن الزبير يغلبنا بدخوله على عائشة وكانت عائشة أعلم الناس بالحديث وأعلم الناس بالقرآن وأعلم الناس بالسُّنَّة»(٤)، وقد جرى على هذا المصطلح المدني في المراد بالسُّنَّة الإمام مالك في موطئه حيث أكثر من التعبير بكلمة «السُّنَّة عندنا» أو السُّنَّة التي لا اختلاف فيها عندنا، وكان دائماً يريد بها عمل أهل المدينة وهو معنى أعم من حديث الرسول ﷺ(٥).

وكان صنيعهم مع فتاوى الصحابة أنهم يعتمدون فتاوى الصحابة في

---

(١) «جامع بيان العلم» ١/ ٩٢.
(٢) «شرح معاني الآثار»، للطحاوي ١/ ١٥٢، و«الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ١٨٦.
(٣) «الموافقات» ٤/ ٧٩.
(٤) «طبقات الفقهاء»، للشيرازي ص١٧.
(٥) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ١٤٦، ١٤٨، ١٨٩، ١٩٢، ٢٠٦، ٢/ ٣٤، ١٠٣، ٢٠٥.

المدينة ما أجمعوا عليه وما اختلفوا فيه، فما أجمعوا عليه أخذوا به، وبدهي أنهم وقد أخذوا بما أجمع عليه أهل بلدهم المدينة أن يأخذوا بما أجمع عليه الصحابة؛ لأن المسائل التي حدث فيها إجماع كانت بالمدينة قبل أن يتفرق الصحابة في الأمصار(١)، وما اختلفوا فيه كانوا يرجحون بين أقوالهم ويتخيرون منها ولا يخرجون عنها، ولذلك فإن سعيد بن المسيب يقول: ـ فيما رواه الأوزاعي عنه ـ وقد سئل عن شيء: «اختلف فيه أصحاب رسول الله ﷺ ولا أرى لي معهم قولاً»(٢)، ويقول عمر بن عبد العزيز ـ في أقوال الصحابة واختلافاتهم ـ: «ليس لأحد تغييرها ولا تبديلها ولا النظر في رأي خالفها من اهتدى بها فهو مهتد»(٣)، وكانوا ـ فيما عدا ما اتفق فيه شيوخهم واختلفوا فيه ـ يأخذون بفتاواهم الفردية لا يتعدونها فإن لم يجدوا قولاً عن شيوخهم من الصحابة مجمعاً عليه أو مختلفاً فيه، ولا أثرت عنهم فتاوى فردية اجتهدوا رأيهم في حدود ما رسمه لهم شيوخهم من الصحابة.

يقول الدهلوي في حجة الله البالغة ملخصاً لهذا المنهج: «وكان سعيد بن المسيب وأصحابه يذهبون إلى أن أهل الحرمين أثبت الناس في الفقه، وأصل مذهبهم فتاوى عبد الله بن عمر، وعائشة وابن عباس، وقضايا قضاة المدينة فجمعوا من ذلك كله ما يسره الله لهم. ثم نظروا فيه نظر اعتبار وتفتيش فما كان مجمعاً عليه بين العلماء في المدينة فإنهم يأخذون عليهم بنواجذهم وما كان فيه اختلاف بين علماء المدينة فإنهم يأخذون بأقواها وأرجحها: إما لكثرة من ذهب إليه منهم أو لموافقته لقياس قوي، أو تخريج صريح من الكتاب والسُّنَّة فحصل لهم مسائل كثيرة في كل باب»(٤).

وفي رسالة الإمام مالك إلى الليث بن سعد إشارة إلى هذا المنهج حيث

---

(١) انظر: مجلة معهد أم درمان العلمي ص٢٩، ٣٠ بحث عن «إجماع أهل المدينة»، لأستاذنا الأستاذ الدكتور الصديق محمد الأمين الضرير العدد ٢٥.

(٢) «جامع بيان العلم وفضله» ٢/ ٣٦.

(٣) «الموافقات» ٤/ ٧٩.

(٤) «حجة الله البالغة»، للدهلوي ١/ ١١٤.

يقول: «ثم قام من بعده ـ الإشارة إلى الرسول ﷺ ـ اتبع الناس له من أمته ممن ولي الأمر من بعده، فما نزل بهم مما علموه أنفذوه، وما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه، ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا في ذلك في اجتهادهم وحداثة عهدهم وإن خالفهم مخالف أو قال امرؤ غيره أولى منه وأقوى ترك قوله وعمل بغيره، ثم كان التابعون ومن بعدهم يسلكون تلك السبيل، ويتبعون تلك السنن»[1].

○ تفصيل منهج مدرسة المدينة:

ونحن هنا نتتبع منهجهم هذا محاولين استخلاص دلائله مما أثر عنهم من فقه، ولأن مدرسة المدينة ذات طبقات مختلفة بدأت منذ عصر الصحابة، وأخذت ملامحها تتميز في عصر التابعين عند الفقهاء السبعة، وانتقلت ـ بعد ذلك ـ إلى طبقة ابن شهاب الزهري، وربيعة الرأي، ويحيى بن سعيد، ومن سواهم بالمدينة، وانتهت أخيراً عند الإمام مالك، فمن الخير أن نستعرض هذا المنهج عن كل هذه الطبقات لنقف على مدى صحته، وليكون منهجنا هو الآخر أقرب إلى الدقة والمتابعة، وأصدق في الكشف عن صحة هذا المنهج عند أهل المدينة من زاوية، وليساعد من زاوية أخرى في إدراك الترابط الوثيق بين هذه الطبقات المختلفة التي يضمها نسق واحد، ويجمع بين أجزائها أسلوب متميز.

ومن المقرر الثابت أن الصحابة في المدينة كانوا هم أصل هذه المدرسة بهم بدأت، وأخذت طريقها في التحرك في طريق فقهي معين على أيدي الطبقة التي تلتهم، لذلك فإن الإشارة إلى منهجهم هنا لا يقصد منها الوقوف عنده بقدر ما يقصد بها إبراز صورة التأثر التي تتالت في المدينة بصورة ثابتة متيقنة، وفي ذلك نجد أن الصحابة في المدينة كانوا يعتمدون على القرآن، فإن لم يكن فالسُّنَّة، فإن لم توجد فالإجماع، فإن لم يكن ذلك كله فالرأي، روى ميمون بن

---

(١) انظر: «رسالة الإمام مالك إلى الليث بن سعد في ترتيب المدارك» ١/٤١، طبعة المغرب.

مهران، قال: كان أبو بكر إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله فإن وجد ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سُنَّة رسول الله ﷺ فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به فإن أعياه ذلك سأل سائر الناس هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا. فإن لم يجد سُنَّة سنها رسول الله جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به، وكان عمر يفعل ذلك فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسُّنَّة، سأل هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء، فإن كان أبي بكر قضاء قضى به، وإلا جمع علماء الناس، واستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به[1].

فهذا منهج سيدنا أبي بكر وسيدنا عمر، وعمر هو رأس مدرسة المدينة من الصحابة الذين أثروا في هذه المدرسة. وفي منهجه نجد الرجوع إلى الكتاب والسُّنَّة والإجماع، وقبل الرجوع إلى الإجماع نجد عنده روح الاستئناس بالرجوع إلى ما قضى به أبو بكر رضي الله عنه ولعل ذلك يتضح أكثر في قوله لشريح القاضي بعد كلام سبق: فإن جاءك ما ليس في كتاب الله، ولم يكن فيه سُنَّة عن رسول الله ولم يتكلم فيه أحد قبلك... إلخ[2]. وفي وصيته تظهر روح الحرص في الرجوع إلى ما تكلم فيه الناس قبله.

وقد أخذ هذا الاتجاه ينمو بعد سيدنا عمر بإطراد ويزداد بازدياد الفتاوى والأقضية عند الصحابة في المدينة فهذا سيدنا عثمان يقضي على امرأة فتلومه على حكمه فيسند الأمر إلى سيدنا علي وعمله. روى الإمام مالك في «الموطأ» عن يحيى بن سعيد عن محمد بن يحيى بن حبان قال: «كانت عند جدي حبان امرأتان هاشمية وأنصارية، فطلق الأنصارية وهي ترضع فمرت بها سنة ثم هلك عنها ولم تحض فقالت: أنا جارية لم أحض فاختصمتا إلى عثمان بن عفان فقضى لها بالميراث فلامت الهاشمية عثمان فقال: هذا عمل

(١) انظر: «الفكر السامي» ٢/١٠.
(٢) انظر: «حجة الله البالغة» ١/١٩.

ابن عمك هو أشار علينا بهذا يعني ابن أبي طالب»[1].

وقد أدى ازدياد هذه القضايا وكثرتها إلى تميز هذا المنهج أكثر في عصر التابعين وافتراقه عن المناهج الفقهية الأخرى لا من حيث الرجوع إلى الكتاب والسُّنَّة والإجماع؛ لأن الرجوع إلى ذلك كله رجوع إلى أمور مقررة ثابتة، وإنما من حيث الرجوع إلى الفتاوى والأقضية في المدينة. فقد كثرت هذه الفتاوى والأقضية ومن ثم كان بينها المجمع عليه الذي حرص عليه التابعون في المدينة، وكان فيها المختلف فيه الذي تخيروا منه، ومن ذلك كله كان المنهج الذي أسلفنا تحديده بصورة عامة، تحديداً لا يغني عن تفصيل القول فيه.

○ استدلالهم بالكتاب:

وفي تفصيل استدلالهم بالكتاب نجد مما اعتمدوا فيه على الكتاب ما جاء في قضاء الحامل إذا أفطرت في رمضان: فقد روى الإمام مالك في «الموطأ»: «إنه بلغه أن عبد الله بن عمر سئل عن المرأة الحامل إذا خافت على ولدها واشتد عليها الصيام، قال: تفطر وتطعم مكان كل يوم مسكيناً مداً من حنطة بمد النبي ﷺ. قال مالك وأهل العلم: «يرون عليها القضاء كما قال الله ﷻ: فمن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر، ويرون ذلك مرضاً من الأمراض مع الخوف على ولدها»[2]، فأهل العلم في المدينة وهم سلسلة فقهائها المتتابعة ـ كما هو دأب الإمام مالك إذا عبر بهذا المصطلح ـ يذهبون إلى أن الحامل تفطر وتقضي ودليلهم في ذلك الآية.

---

(١) انظر: «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٢٧، وهذا هو الذي يفسر لنا حرص فقهاء المدينة على معرفة الفتوى والأقضية في المدينة فهذا سعيد بن المسيب رأس فقهاء المدينة في عصر التابعين يقول عنه عراك بن مالك وقد سأله جعفر بن ربيعة: من أفقه أهل المدينة؟ فقال: أما أفقههم وأعلمهم بقضايا رسول الله ﷺ وقضايا أبي بكر وقضايا عمر، وقضايا عثمان، وأعلمهم بما مضى عليه أمر الناس فسعيد بن المسيب»، «أعلام الموقعين» ١/ ٩٧.

(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٢٢٥.

ومن ذلك ما جاء في دليل اشتراطهم الصيام في الاعتكاف، فقد روى الإمام مالك أنه بلغه: «أن القاسم بن محمد، ونافع مولى عبد الله بن عمر قالا: لا اعتكاف إلا بصيام يقول الله تبارك وتعالى في كتابه: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فإنما ذكر الله الاعتكاف مع الصيام. قال مالك: وعلى ذلك الأمر عندنا أنه لا اعتكاف إلا بصيام»[١]، فدليل أهل المدينة وهم القاسم بن محمد من الطبقة الأولى من فقهائها، ونافع مولى عبد الله بن عمر من الطبقة الثانية في اشتراط الصيام في الاعتكاف الآية. وقد أخذ الإمام مالك ـ وهو الذي انتهى إليه علم وفقه المدرسة ـ بذلك استناداً إلى العمل المستمر في المدينة القائم على الاستشهاد بالآية كما هو واضح من تعبيره: «وعلى ذلك الأمر عندنا» ومثل ذلك كثير في فقههم.

○ استدلالهم بالحديث:

ونراهم وقد استدلوا بالقرآن يستدلون بالحديث فيما ليس فيه نص من القرآن، ونص الحديث عليه، ومن ذلك استدلال الطبقة الأولى «فيما يلزم من الشروط في النكاح» فقد روى الإمام مالك في «الموطأ»: «أنه بلغه أن سعيد بن المسيب سئل عن المرأة تشترط على زوجها ألا يخرج بها من بلدها قال سعيد بن المسيب: يخرج بها إن شاء»[٢] يقول الزرقاني: «ما ذهب إليه مالك هو مذهب سعيد بن المسيب وجماعة من السلف منهم علي بن أبي طالب ﷺ ودليلهم ما روته عائشة ﵄ أن النبي ﷺ خطب الناس، فقال في خطبته: **«كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل ولو كان مائة شرط»**[٣].

ومن ذلك استدلال القاسم بن محمد حينما سأله عبد الرحمٰن بن أبي عمرة أن أمه أرادت أن توصي ثم أخرت ذلك إلى أن تصبح، فهلكت وقد

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/٢٣١.
(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/٦.
(٣) انظر: «الزرقاني على الموطأ» ٣/٦.

كانت همت بأن تعتق أينفعها أن أعتق عنها؟ فقال القاسم: إن سعيد بن عبادة قال لرسول الله ﷺ: إن أمي هلكت فهل ينفعها أن أعتق عنها: فقال رسول الله ﷺ: «نعم»[١].

ومن استدلال الطبقة الثانية ما روي عن ابن شهاب أنه كان يقول: «من أدرك ركعة من صلاة الجمعة فليصل إليها ركعة أخرى، قال ابن شهاب: وهي السُّنَّة، قال مالك: وعلى ذلك أدركت أهل العلم ببلدنا وذلك أن رسول الله ﷺ قال: من أدرك من الصلاة ركعة فقد أدرك الصلاة»[٢].

وقد كانوا وهم يستدلون بالحديث يأخذون بالمرسل، وقبول المرسل من الأحاديث كان سمة العصر كله وكانت كل المدارس الفقهية آنذاك تتفق فيه؛ لأن الكذب على رسول الله ﷺ لم يكن فاشياً، ولقد قال في ذلك ابن سيرين: «ما كنا نسند الحديث إلى أن وقعت الفتنة»[٣]، ويقول ابن جرير الطبري: «لم يزل الناس على العمل بالمراسيل حتى حدث بعد المائتين القول بردها»[٤]. ويقول ابن حجر: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد حتى وقعت الفتنة فلما وقعت الفتنة نظروا من كان من أهل السُّنَّة أخذوا حديثه ومن كان من أهل البدع تركوا حديثه»[٥]، ويقول محمد بن خويز منداد: «إنكار المرسل بدعة ظهرت بعد المائتين»[٦]، ويدل على أن ذلك كان اتجاه كل المدارس الفقهية في تلك الفترة قول الحسن البصري من فقهاء البصرة: «إذا اجتمع أربعة من الصحابة على حديث أرسلته إرسالاً»[٧]، وقوله: «متى قلت لكم: حدثني فلان فهو حديثه لا غير، ومتى قلت: قال رسول الله ﷺ فقد سمعته من سبعين أو

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ١٤١.
(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٩٧.
(٣) «مالك»، للشيخ محمد أبو زهرة ص٢٩٦.
(٤) انظر: «أسباب اختلاف الفقهاء»، للشيخ علي الخفيف ص٩٧.
(٥) «لسان الميزان»، لابن حجر ١/ ٧.
(٦) «الإشارات في أصول المالكية»، للباجي ص٥٧.
(٧) انظر: «مالك»، للشيخ محمد أبو زهرة ص٢٩٦.

أكثر»[١]، وما روي عن الأعمش أنه قال: «قلت لإبراهيم النخعي إذا حدثتني فأسند فقال: إذا قلت فلان عن عبد الله فهو الذي حدثني، وإذا قلت لك: حدثني عبد الله، فقد حدثني جماعة منه»[٢]، ولأن العمل بالمرسل كان اتجاهاً عاماً في هذا العصر فإن الأصوليين يجعلون إجماع التابعين على العمل بالمرسل دليل من أدلة العمل به ـ ضمن أدلة أخرى ـ[٣].

○ استدلالهم بالإجماع:

وكان أهل المدينة يستندون إلى الإجماع حين يعوزهم النص في الكتاب والسُّنَّة، روى الإمام مالك في «الموطأ» عن محمد بن عقبة أنه سأل القاسم بن محمد عن مكاتب له فأقطعه بمال عظيم هل عليه فيه زكاة؟ فقال القاسم بن محمد: «إن أبا بكر الصديق لم يكن يأخذ من مال زكاة حتى يحول عليه الحول قال القاسم بن محمد: وكان أبو بكر إذا أعطى الناس أعطياتهم يسأل الرجل هل عندك من مال وجبت عليك فيه زكاة؟ فإن قال: نعم أخذ من عطائه زكاة ذلك المال، وإن قال: لا أسلم إليه عطاءه ولم يأخذ منه شيئاً»[٤] يقول الباجي عن فتوى القاسم: «إنما احتج بفعل أبي بكر في ذلك لأنه هو الخليفة وهو الذي كان يتولى أخذ الصدقات وقتاله المانعين للزكاة فثبت أنه إجماع، ولا خلاف بين المسلمين أنه لا يجب في مال زكاة حتى يحول عليه الحول»[٥].

○ استدلالهم بإجماع أهل المدينة:

وكانوا فيما وراء ما سبق من المدارك الشرعية يعتمدون على إجماع الصحابة في المدينة، وقد تطور هذا الأصل فيما بعد ـ وتبلور في إجماع أهل

---

(١) «الإحكام في أصول الأحكام»، للآمدي ١/ ٢٠٤، طبعة صبيح.

(٢) المرجع السابق ١/ ٢٠٤.

(٣) انظر كتب أصول الفقه في مبحث المرسل.

(٤) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ١٨٩.

(٥) «المنتقى»، للباجي ٢/ ٩٢.

المدينة عند الإمام مالك بعد أن أضاف إليه عمل وفتاوى التابعين في المدينة الآخذين عن الصحابة فيها، ومن ذلك تفسيرهم للقرء في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، بأن المراد به الطهر، روى الإمام مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير، عن عائشة أم المؤمنين «أنها انتقلت حفصة بنت عبد الرحمٰن بن أبي بكر الصديق حين دخلت في الدم من الحيضة الثالثة. قال مالك: فذكر ذلك لعمرة بنت عبد الرحمٰن، فقالت: صدق عروة، وقد جادلها عن ذلك ناس وقالوا: إن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ فقالت عائشة: تدرون ما الأقراء؟ إنما الأقراء الأطهار، وحدثني عن مالك عن ابن شهاب أنه قال: سمعت أبا بكر بن عبد الرحمٰن يقول: ما أدركت أحداً من فقهائنا إلا وهو يقول هذا، يريد قول عائشة»(١).

فدليل أهل المدينة من التابعين أن المراد بالأقراء الأطهار هو إجماع الصحابة فيها على ذلك كما يقول أبو بكر بن عبد الرحمٰن: «ما أدركت أحداً من فقهائنا إلا وهو يقول هذا» مشيراً إلى قول عائشة: «بأن المراد بالأقراء الأطهار»، والتعبير: «بما أدركت أحداً من فقهائنا» هو نفس تعبير الإمام مالك في المسائل التي اعتمد فيها على عمل أهل المدينة ومن ذلك قول سليمان بن يسار في مقدار كفارة اليمين: «أدركت الناس وهم إذا أعطوا في كفارة اليمين أعطوا مدّاً من حنطة بالمد الأصغر ورأوا ذلك مجزياً عنهم»(٢) والناس الذين أدركهم هم الصحابة في المدينة(٣). ومثله قول أبي الزناد من الطبقة الثانية من فقهائها: «كل من أدركت من الناس ينهون عن بيع الحيوان باللحم»(٤)، والناس الذين أدركهم، واعتبر عملهم، هم من سبقه من فقهائها(٥).

ولهذا الدليل أصل قديم عند الصحابة في المدينة فقد روي عن زيد بن

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٢٩.
(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٣١٨.
(٣) «المنتقى»، للباجي ٣/ ٢٥٦.
(٤) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٧١.
(٥) «المنتقى»، للباجي ٥/ ٢٥.

ثابت أنه قال: «إذا رأيت أهل المدينة على شيء فاعلم أنه السُّنَّة»[1]، وروي عن عبد الله بن عمر أنه قال: «لو أن الناس إذا وقعت فتنة ردوا الأمر فيه إلى أهل المدينة فإذا اجتمعوا على شيء يعني: فعلوه، ـ صلح الأمر ولكن إذا نعق ناعق تبعه الناس»[2].

○ تقديمهم عمل الصحابة في المدينة على خبر الواحد:

وكان منهج أهل المدينة تقديم عمل الصحابة فيها على خبر الواحد ولهذا يقول ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن: «ألف عن ألف أحب إليّ من واحد عن واحد»[3] ويقول الإمام مالك عن هذا مرة أخرى: «قد كان رجال من أهل العلم والتابعين يحدثون بالأحاديث فيقول: ما نجهل هذا ولكن مضى العمل على غيره»[4]، ويقول الإمام مالك عن محمد بن أبي بكر بن حزم[5]: «رأيت محمد بن أبي بكر بن حزم وكان قاضياً وكان أخوه عبد الله كثير الحديث ـ رجل صدق ـ فسمعت عبد الله إذا قضى محمد بالقضية جاء فيها الحديث مخالفاً للقضاء يعاتبه فيقول له: ألم يأت هذا في حديث كذا؟ فيقول: بلى فيقول له فما بالك لا تقضي به؟ فيقول: فأين الناس عنه؟ يعني: ما أجمع عليه العلماء بالمدينة العمل به أقوى من الحديث»[6].

○ تخيرهم من أقوال الصحابة إذا اختلفوا:

وهم بعد ـ إذا لم يجدوا قولاً مجمعاً عليه بين فقهاء المدينة من الصحابة، ووجدوا لهم أقوالاً مختلفاً فيها رجحوا بعض هذه الأقوال على

---

(١) «ترتيب المدارك» ١/ ٣٨.

(٢) المرجع السابق والصفحة.

(٣) «مناقب الإمام مالك»، للزواوي ص٥١، «ترتيب المدارك» ١/ ٤٦.

(٤) «ترتيب المدارك» ١/ ٤٥.

(٥) هو: محمد بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم الأنصاري، قاضي المدينة، توفي سنة (١٣٢هـ)، انظر: «إسعاف المبطأ برجال الموطأ» ص٢٥.

(٦) «ترتيب المدارك» ١/ ٤٥.

بعض لمعنى يقتضي ذلك ـ. ومن ذلك ما يرويه الإمام في الموطأ من اشتراط التتابع في قضاء رمضان فقد اشترط ذلك عبد الله بن عمر، واختلف فيه عبد الله بن عباس وأبو هريرة، فقال أحدهما باشتراط التتابع، وقال الآخر بجواز التفريق، وإزاء هذا الاختلاف لم يجد سعيد بن المسيب من فقهاء التابعين في المدينة مناصاً من أن يرجح قولاً على آخر. روي الإمام مالك في «الموطأ» في باب ما جاء في قضاء رمضان والكفارات «وعن نافع أن عبد الله بن عمر كان يقول بصوم قضاء رمضان متتابعاً على من أفطره من مرض أو سفر» ويروى أيضاً عن ابن شهاب أن عبد الله بن عباس وأبا هريرة اختلفا في قضاء رمضان، فقال أحدهما: يفرق بينه، وقال الآخر: لا يفرق بينه «لا أدري أيهما قال يفرق بينه».

ثم يروى أثر ذلك عن يحيى بن سعيد أنه سمع سعيد بن المسيب وهو يسأل عن قضاء رمضان، فقال سعيد: أحب إليّ أن لا يفرق قضاء رمضان وأن يواتر»[1] فسعيد بن المسيب لم يخرج من هذا الاختلاف بعد علمه به وإنما رجح قولاً على آخر؛ لأن التعجيل مستحب وإذا عجل أول يوم استحب له تعجيل الثاني هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن العلماء قد اختلفوا في وجوب هذا التتابع، فالأفضل الإتيان بالعبادة على وجه متيقن[2]. ومن ذلك ما حدث به مالك عن عبد الرحمٰن بن القاسم عن أبيه أن رجلاً من ثقيف ملك امرأته أمرها، فقالت: أنت الطلاق فسكت، ثم قالت: أنت الطلاق، فقال: بفيك الحجر، فاختصما إلى مروان بن الحكم فاستحلفه ما ملكها إلا واحدة وردها إليه.

قال مالك: «قال عبد الرحمٰن: فكان القاسم يعجبه هذا القضاء ويراه أحسن ما سمع في ذلك»[3]، فهذا القضاء الذي أعجب القاسم بن محمد ورآه

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٢٢٢.
(٢) «المنتقى»، للباجي ٢/ ٦٥.
(٣) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ١٨.

أحسن ما سمع دليل على أنه سمع أقوالاً أخرى ولكنه اختار عليها هذا القول، وفي هذا يقول الباجي في «المنتقى»: «ويراه أحسن ما سمع فيه من قول من يجعل إليها إيقاع الثلاث، وقول من يجعل واحدة بائنة، وأما قول من حدَّث بعد ذلك أنه لا يكون تمليكاً حتى يقول أردت به الطلاق فإنه خارج عن تلك الأقوال التي اختار منها»[1].

وإذا كان هذا دأبهم مع أهل المدينة إذا اختلفوا فقد كان ذلك شأنهم مع غير أهل المدينة من باب أولى، إذ كانوا يقدمون عند الاختلاف قول أهل المدينة على غيرهم من أهل الأمصار الأخرى، وفي هذا يقول الدهلوي: «وإذا اختلف مذاهب الصحابة والتابعين في مسألة فالمختار عند كل عالم مذهب أهل بلده وشيوخه؛ لأنه أعرف بالصحيح من أقاويلهم من السقيم، وأوعى للأصول المناسبة لها وقلبه أميل على فضلهم وتبحرهم، فمذهب عمر، وعثمان، وعائشة، وابن عمر، وابن عباس، وزيد بن ثابت، وأصحابهم، أحق بالأخذ من غيره عند أهل المدينة»[2]، وإذا لم يجمع الصحابة في المدينة على أمر ولم يختلفوا فيه وأثرت عنهم فيه فتاوى فردية، فإن منهج مدرسة المدينة اتباع هذه الفتاوى ويشكل هذا الجزء جانباً كبيراً من فقه هذه المدرسة، وقد عرف هذا الأصل حينما دونت الأصول بفتاوى الصحابة، أو فتاوى الصحابة والتابعين بالقياس إلى من تأخر عن عصر الصحابة والتابعين من الفقهاء، ومن المسائل التي يمكن الاستشهاد بها على ذلك مسألة «إحصان الحر بالأمة» فقد روي في ذلك عن ابن شهاب «أنه سمع عبد الملك بن مروان يسأل عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود هل تحصن الأمة الحر؟ فقال: نعم، فقال له عبد الملك: عمن تروي هذا، فقال: أصحاب رسول الله ﷺ يقولون ذلك».

ثم ألحق صاحب المدونة ذلك بقول ربيعة أنه قال: «يحصن الحر بالمملوكة. وتحصن الحرة بالعبد؛ لأن الله تبارك وتعالى جعل ذلك تزويجاً

---

(١) انظر: «المنتقى»، للباجي ٤/ ٢٣.

(٢) «حجة الله البالغة» ١/ ٣٠٦.

تجري فيه العدة والصداق وعدة ما أحله من النساء»[١]، فعبيد الله بن عبد الله بن عتبة من الفقهاء السبعة في المدينة يفتي بأن الأمة تحصن الحر أخذاً من أقوال الصحابة في ذلك، ويتبعه في ذلك ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن من فقهاء الطبقة الثانية في المدينة معتمداً على قوله ومثل هذا يفعله سعيد بن المسيب مع فتوى لعبد الله بن عمر في ذكاة ما في بطن الذبيحة، روى مالك في «الموطأ» عن نافع عن عبد الله بن عمر أنه كان يقول: «إذا نحرت الناقة فذكاة ما في بطنها في ذكاتها إذا كان قد تم خلقه ونبت شعره، فإذا خرج من بطن أمه ذبح حتى يخرج الدم من جوفه»[٢] ثم يروي عن سعيد بن المسيب أنه كان يقول: «ذكاة ما في بطن الذبيحة من ذكاة أمه إذا كان قد تم خلقه ونبت شعره»[٣]، فسعيد بن المسيب قد تابع عبد الله بن عمر في فتواه وأخذ بقوله في هذه المسألة. ومثل ذلك كثير في فقه المدينة في مختلف طبقاتهم يكثر كثرة يجل فيها عن الحصر والعد، ويكفي ما أثبتناه في ذلك كشفاً عن هذا الجانب من مكونات فقه المدينة.

هذا، ومن الملاحظات التي ينبغي الوقوف عندها هنا أن كل طبقة من طبقات الفقهاء في المدينة حين تأخذ بفتوى الطبقة التي سبقتها قد تضيف شيئاً جديداً إلى عمل من سبقها يدخل في مجال التعليل أحياناً للرأي الذي اعتمدته، ومن ذلك ما فعله ربيعة في الفتوى التي أخذها عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود في مسألة إحصان الحر بالأمة، إذ توسع فيه فأضاف إليه إحصان الحر بالعبد، وعلّل له وبيَّن دليله بقوله: «لأن الله تبارك وتعالى جعل ذلك تزويجاً تجري فيه العدة والردة والصداق وعدة ما أحل الله من النساء»[٤].

وقد تمثل هذا المنهج النقلي لمدرسة المدينة ـ الذي تابعناه في مراحلها

(١) انظر: «المدونة» ٤/١٢٧.
(٢) انظر: «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٣٢٤.
(٣) المرجع السابق والصفحة.
(٤) انظر: ص٢٢٠، ٢٢١ من هذه الرسالة.

المختلفة - بصورة ناضجة مكتملة في الإمام مالك الذي توجت به هذه المدرسة، فنراه يعتمد على القرآن الكريم، وعلى الحديث وعلى الإجماع وعلى إجماع أهل المدينة وعلى فتاوى الصحابة والتابعين وجملة من سبقه من الذين أخذ عنهم فيها، وإذا اختلفوا نراه يتخير من أقوالهم ويرجح وهو الذي يقول في مثله في «الموطأ»: «أحسن ما سمعت»[(١)]، كما كان يفعله أسلافه من فقهاء المدينة تماماً.

○ المصادر النقلية عند الإمام مالك:

١ - الاستدلال بالقرآن:

يستدل الإمام مالك كثيراً في موطئه بالقرآن الكريم، وفي عديد من القضايا والمسائل التي يشتق لها حكماً فقهياً، ومن ما جاء في باب «جامع الهدى»، قال مالك: «والذي يحكم عليه بالهدي في قتل الصيد، أو يجب عليه هدي في غير ذلك فإن هديه لا يكون إلا بمكة كما قال الله تعالى: ﴿هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾ [المائدة: ٩٥]. وأما ما عدل به الهدي من الصيام أو الصدقة فإن ذلك يكون بغير مكة حيث أحب صاحبه أن يفعله فعله»[(٢)] ومنه ما جاء في كتاب «الصيد»، في حكم الصيد الذي يناله الإنسان بسلاحه ورمحه «قال مالك: ولا أرى بأساً بما أصاب المعراض إذا خسق وبلغ المقاتل أن يؤكل قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَيَبْلُوَنَّكُمُ ٱللَّهُ بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلصَّيْدِ تَنَالُهُۥٓ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ﴾ [المائدة: ٩٤]، قال: فكل شيء ناله الإنسان بيده أو رمحه أو بشيء من سلاحه فأنفذه وبلغ مقاتله فهو صيد كما قال الله تعالى»[(٣)].

ومما يدخل في استدلال الإمام مالك بالقرآن استدلاله بشرع من قبلنا إذا

---

(١) حجة الله البالغة ١/١١٦، ولأن الإمام مالكاً هو صاحب المذهب الذي دون وحمل خلاصة الفقه المتوارث في المدينة فقد ذكرت كتب الأصول منهجه في الاستدلال هذا الذي ذكرناه في منهجه، عن طريق التتبع لفتاواه، لا يختلف في شيء عما ذكره الأصوليون في منهجه سوى طريقه العرض والتناول.

(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/٢٥٧.

(٣) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/٣٢٤.

ورد في القرآن فهو ـ وإن لم يذكره الأصوليون من المالكية إلا انه واضح في فقهه، فقد روي في «الموطأ» عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: **«تحاج آدم وموسى فحج آدم موسى أنت آدم الذي أغويت الناس وأخرجتهم من الجنة، فقال له آدم: أنت موسى الذي أعطاه الله علم كل شيء واصطفاه على الناس برسالته، قال: نعم، قال: أفتلومني على أمر قدر على قبل أن أخلق»**[1]، يقول الباجي تعليقاً على هذا الحديث: إنه «يقتضي جواز المحاجة لا سيما على قول مالك أن شريعة من قبلنا شريعة لنا»[2]، وروي أيضاً في القصاص في المماليك: «قال: الأمر عندنا في القصاص بين المماليك كهيئة قصاص الأحرار نفس الأمة بنفس العبد وجرحها بجرحه فإذا قتل العبد عبداً عمداً خير سيد العبد المقتول فإن شاء قتل، وإن شاء أخذ العقل فإن أخذ العقل أخذ قيمة عبده وإن شاء رب العبد القاتل أن يعطي ثمن العبد المقتول فعل وإن شاء أسلم عبده فإذا أسلمه فليس عليه غير ذلك وليس لرب العبد المقتول إذا أخذ العبد القاتل فرضي به أن يقتله وذلك القصاص كله بين العبيد في قطع اليد والرجل وما أشبه ذلك بمنزلته في القتل»[3]، وفي هذا يقول الباجي في «المنتقى» أيضاً: «وهذا على ما قال أن القصاص بين المماليك كهيئة قصاص الأحرار يقتل الذكر بالأنثى لقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ﴾ [المائدة: ٤٥] وهذا مما لا يعلم فيه خلاف وأما قوله جرحها بجرحه فهو مذهب مالك والشافعي أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف وهذا عام في كل ذكر وأنثى، وإن كانت هذه واردة في التوراة فإن شرع من قبلنا لازم لنا إذا ورد في القرآن، أو حديث صحيح عن النبي ﷺ حتى نسخه»[4] ويؤكد هذا المعنى الباجي مرة أخرى فيقول وهو يستشهد على صحة منافع الأعيان في الصداق: «والدليل على ما

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/٢٠٧.
(٢) «المنتقى»، للباجي ٧/٢٠١.
(٣) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/١٨٨.
(٤) «المنتقى»، للباجي ٧/٩٥، ٩٦.

قدمناه قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنۡ أُنكِحَكَ إِحۡدَى ٱبۡنَتَيَّ هَٰتَيۡنِ عَلَىٰٓ أَن تَأۡجُرَنِي ثَمَٰنِيَ حِجَجٖۖ فَإِنۡ أَتۡمَمۡتَ عَشۡرٗا فَمِنۡ عِندِكَۖ﴾ [القصص: ٢٧] وشريعة من قبلنا شريعة لنا ما لم يرد نسخ، «وقد احتج مالك رَحِمَهُ اللَّهُ بهذه الآية في ترك الاستثمار»[(١)].

٢ - الاستدلال بالحديث عند الإمام مالك:

وكما استدل الإمام مالك بالقرآن فقد استدل في فقهه بالحديث ومن ذلك قوله في باب: ما جاء في صيد البحر، «لا بأس بأكل الحيتان يصيدها المجوسي؛ لأن رسول الله ﷺ يقول في البحر: **هو الطهور ماؤه الحل ميتته**»[(٢)]، ومثله ما جاء في «ثمن الكلب»، فقد روى الإمام مالك عن ابن شهاب، عن أبي بكر بن عبد الرحمٰن بن الحارث بن هشام عن أبي مسعود الأنصاري «أن رسول الله ﷺ نهى عن ثمن الكلب، ومهر البغي، وحلوان الكاهن؛ يعني بمهر البغي ما تعطاه المرأة على الزنى، وحلوان الكاهن رشوته وما يعطى على أن يتكاهن، قال مالك: أكره ثمن الكلب الضاري وغير الضاري لنهي رسول الله ﷺ عن ثمن الكلب»[(٣)].

ومثل ذلك كثير في فقهه وعلى الحديث بنى الكثير من الأحكام الفقهية، ولا غرو في هذا فقد كان الإمام مالك محدثاً لا تقل شهرته في الحديث عن شهرته في الفقه، بل هو أمير المؤمنين في الحديث بما عرف عنه من نقده له، وبصره بطرقه، ومعرفته برجاله ومدى تحريه في انتقائهم.

وقد كان الإمام مالك في بنائه أحكامه على الحديث يأخذ بالمرسل وقد أشرنا إلى أن ذلك كان منهج مدرسته التي تخرج فيها، وأنه كان سمة العصر بعامة. وقد حوى موطؤه مائتين واثنتين وعشرين حديثاً مرسلاً[(٤)].

---

(١) «المنتقى»، للباجي ٣/ ٢٧٧.

(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٣٢٦.

(٣) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٧١.

(٤) انظر: «مقدمة السيوطي على الموطأ» ص٥، ويقول في تزيين الممالك: أنها «ثلثمائة»، انظر: «تزيين الممالك في مناقب الإمام مالك»، للسيوطي ص٤٨.

وكان يأخذ بخبر الواحد بشرط ألا يخالف عمل أهل المدينة؛ لأن عملهم بمنزلة روايتهم عن رسول الله ﷺ ورواية جماعة عن جماعة أولى بالتقديم من رواية فرد عن فرد، ولأن أهل المدينة أدرى بالسُّنَّة، فمخالفتهم لخبر الواحد دليل على نسخه.

وقد أشرنا إلى أن ذلك كان منهج من سبقه من فقهاء المدينة، وأن شيخه ربيعة كان له قول صريح في ذلك، وكذلك محمد بن أبي بكر بن حزم وأشهر مثل لذلك رده لحديث «المتبايعان بالخيار» الذي رواه، ورده لمخالفته العمل في المدينة فقد روي في «الموطأ» عن نافع، عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «**المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار**». قال مالك: «وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به»(١).

هذا إذا تعارض الخبر مع عمل أهل المدينة تعارضا كلياً ولم يمكن الجمع بينهما، أما إذا أمكن الجمع بينهما بطريق من الطرق فإنه يلجأ إلى ذلك الطريق، ويجمع بين الحديث والعمل، ومن ذلك تخصيصه الجمع في الحضر بالمطر دون غيره، وذلك أنه روي حديث ابن عباس «جمع رسول الله ﷺ بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء في غير خوف ولا سفر قال: أرى ذلك كان في مطر»(٢)، وحتى الجمع في المطر خصه بالليل دون النهار. وسبب ذلك كما يقول ابن رشد: «وأحسب أن مالكاً إنما رد بعض هذا الحديث؛ لأنه عارضه العمل، فأخذ بالبعض الذي لم يعارضه العمل وهو الجمع في الحضر بين المغرب والعشاء على ما روي أن ابن عمر كان إذا جمع الأمراء بين المغرب والعشاء جمع بينهم»(٣).

ومنه أيضاً حمله فعله ﷺ في النفل يوم حنين أنه كان على وجه

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٧٩، وانظر: «الموافقات»، للشاطبي ٣/ ٢١، المطبعة الرحمانية.

(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ١٢٣.

(٣) «بداية المجتهد»، لابن رشد ١/ ١٦٨، طبعة الاستقامة.

الاجتهاد؛ لأنه لم يثبت في ذلك عنده عمل «سئل مالك عن النفل هل يكون في أول مغنم قال: ذلك على وجه الاجتهاد من الإمام وليس عندنا في ذلك أمر معروف موثوق إلا اجتهاد السلطان ولم يبلغني أن رسول الله ﷺ نفل في مغازيه كلها وقد بلغني أنه نفل في بعضها يوم حنين، وإنما ذلك على وجه الاجتهاد من الإمام في أول مغنم وفيما بعده»(١).

وفيما عدا ذلك فإن الإمام مالكاً يشترط في خبر الواحد ألا يخالف ظاهر القرآن فإن خالف ظاهر القرآن رده إلا إذا اعتضد بإجماع الفقهاء أو عمل أهل المدينة، وألا يخالف الأصول والقواعد الشرعية المقررة(٢)، ولعلاقة الشرطين الأخيرين بفقه الرأي ليس عند الإمام مالك وحده وإنما في مدرسة المدينة بأسرها فقد أرجأنا تفصيل ذلك إلى حينه.

٣ ـ الاستدلال بالإجماع عند الإمام مالك:

يلي القرآن والسُّنَّة في المرتبة عند الإمام مالك الاستدلال بالإجماع، وقد عده القرافي في تنقيح الفصول من بين الأدلة التي يعتمد عليها(٣)، ويعضد ذلك أن الإمام مالكاً اشتهر عنه التمسك بإجماع أهل المدينة، وتمسكه بإجماع أهل المدينة دليل على استدلاله بالإجماع(٤)؛ لأن المسائل التي حدث فيها إجماع هي التي أجمع عليها الصحابة في المدينة قبل التفرق، وما دام الإمام مالك قد انفرد بالتمسك بإجماع أهل المدينة بعد خروج الصحابة منها فمن الطبيعي أن يجعل للإجماع موضعاً بين أدلته، وآية ذلك أنك تجد كثيراً من

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٣٠٣/١.

(٢) انظر: «الموافقات»، للشاطبي ٢١/٣ ـ ٢٥، الطبعة الرحمانية، وانظر: «مالك»، للشيخ محمد أبو زهرة ٢٨٩، ٢٩٧.

(٣) انظر: «شرح تنقيح الفصول»، للقرافي ص٤٩، ولم يذكر القاضي عياض الإجماع وهو يعدد أصول مذهب مالك وإنما ذكر إجماع أهل المدينة. انظر: ٨٧/١ وما بعدها من «ترتيب المدارك»، طبعة المغرب.

(٤) انظر: إجماع أهل المدينة بحث لأستاذنا الأستاذ الدكتور الصديق محمد الأمين الضرير، مجلة معهد أم درمان العلمي ص٢١.

المسائل التي أجمع عليها أهل المدينة من المسائل المجمع عليها، ويوردها الإمام مالك باعتبار أن أهل المدينة هم المجمعون عليها، ولا يستغرب هذا الاتجاه منه لأننا أوضحنا أنه إذا وجد أهل المدينة قد أجمعوا على شيء، وكان مستنده نص يعبر بإجماع أهل المدينة مع أن في المسألة نصاً، وما هذا إلا لاتباعه المطلق لشيوخه في المدينة لا ان إجماعهم هو الدليل في مثل هذه الحال فالدليل هو النص.

ومن أمثلة ذلك قوله في إرث القاتل عمداً من الدية: «الأمر الذي لا اختلاف فيه عندنا أن قاتل العمد لا يرث من دية من قتل شيئاً ولا من ماله ولا يحجب أحداً وقع له ميراث، وأن الذي يقتل خطأ لا يرث من الدية شيئاً، وقد اختلف في أنه يرث من ماله؛ لأنه لا يتهم على أنه قتله ليرثه وليأخذ ماله فأحب إليّ أن يرث من ماله ولا يرث من ديته»[1]، يقول الباجي في «المنتقى»: «وأما قاتل العمد فلا يرث من المال ولا من الدية، وهو قول عمر وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما والدليل على ذلك إجماع الصحابة بلا خلاف نعلمه»[2] ومثل هذا أيضاً قوله في قتل الجماعة بالواحد[3].

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ١٩١.

(٢) «المنتقى»، للباجي ٧/ ١٠٨.

(٣) انظر: «المنتقى» ٧/ ١١٦، «ووجود الإجماع بمعناه العام في فقه الإمام مالك يبعد ما انتهى إليه الأستاذ الشيخ أمين الخولي، من أن الإجماع لم يكن معروفاً في عصر الإمام مالك مستشهداً بقول جولد تسيهر عن الإجماع بأنه أصل كبير يمثل فكرة تطور الفقه الإسلامي أكثر من غيره، ويصور العنصر الموفق للانقسامات الظاهرة في التطور الفقهي المذهبي الخاص، وأنه يعطينا المفتاح لفهم تاريخ تطور الإسلام في علاقاته السياسية والاعتقادية والفقهية، وأن هذا المبدأ ظهر في الإسلام فقط في مجرى تطوره؛ لأن الإجماع موجود منذ عصر الصحابة يدل على ذلك ما رواه ميمون بن مهران في منهج الخليفتين أبي بكر وعمر في الاجتهاد وقول سيدنا علي: أجمعوا له العالمين فاجعلوا شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد» ويدل عليه أيضاً استدلال الإمام مالك نفسه بإجماع أهل المدينة الذي هو في حقيقته ليس إلا صدى من الإجماع بمعناه العام، وصورة من صوره مكن للإمام مالك أن ينفرد بالقول بها ويتمسك به اعتبارات خاصة هي: «أن الناس تبع لأهل المدينة، إليها كانت الهجرة، =

٤ ـ عمل أهل المدينة:

أشرنا قبل إلى أن عمل أهل المدينة كان مدركاً من المدارك الشرعية عند أهل المدينة قبل الإمام مالك وقد جاء الإمام مالك واعتمد هذا الأصل واستند إليه في كثير من الأحكام، ولأن الإمام مالكاً هو الذي انتهى إليه فقه المدينة ودوَّن مذهبه فقد نسب إليه العمل بهذا الدليل وأسند إليه، واعتماد الإمام مالك على عمل أهل المدينة واضح في فقهه في «الموطأ» في كثير من المسائل التي يصدرها بقوله: «الأمر المجتمع عليه»، «الأمر المجتمع عليه عندنا»، «الأمر عندنا»، «الأمر الذي لا اختلاف فيه عندنا»، «السُنَّة التي لا اختلاف فيها عندنا»، «الأمر الذي أدركت عليه الناس وأهل العلم ببلدنا»، «الأمر الذي لم يزل عليه الناس عندنا»، «السُنَّة عندنا»[(١)] إلى غير ذلك.

وقد استدل الإمام مالك على تمسكه بإجماع أهل المدينة وحجيته بما جاء في رسالته إلى الليث بن سعد[(٢)] من:

١ ـ أن المدينة هي دار الهجرة التي كان بها نزول القرآن الكريم، وتشريع الأحكام تحليلاً وتحريماً.

٢ ـ أن أهل المدينة حضروا الوحي والتنزيل، إذ رسول الله ﷺ بين أظهرهم، وقاموا على ممارسة التشريع عملياً بإطاعتهم لأوامر الرسول ﷺ التي كان يمليها الوحي واتباعهم لسننه.

٣ ـ أن أهل المدينة ـ بعد وفاة الرسول ﷺ ـ تولى أمرهم أتبع الناس له

= وبها تنزل القرآن، وأحل الحلال وحرم الحرام إذ رسول الله ﷺ بين أظهرهم يحضرون الوحي والتنزيل، ويأمرهم فيطيعونه، ويسن لهم فيتبعونه حتى توفاه الله. . . إلخ ما جاء في ذلك»، انظر: «مالك» ترجمة محررة للأستاذ الشيخ أمين الخولي ص٧١١.

(١) انظر: «الموطأ» بشرح السيوطي في مواطن متفرقة.

(٢) هو: الإمام المصري أبو الحارث بن سعد عبد الرحمٰن الفهمي، الفقيه الذائع الصيت، كان كثير الفتوى كثير الحديث، ثقة، قال فيه الإمام الشافعي: «الليث أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به» مات سنة (١٦٥هـ)، وقيل سنة (١٧٥هـ)، انظر: طبقات علماء أفريقية وتونس ص٥٨.

من أمته فكانوا إذا نزل بهم أمر فإن علموا فيه حكماً أنقذوه، وإلا سألوا الصحابة ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا، ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون سبيلهم تلك، ويتبعون خطتهم.

٤ ـ أن هذا التلقي أورثهم فقه الأحكام الشرعية والعلم بالسُّنَّة. هذه الوراثة التي لم يظفر بها غيرهم من أهل الأمصار الأخرى والتي ميزت عملهم عن عمل غيرهم[(١)].

---

(١) انظر: في رسالة الإمام مالك إلى الإمام الليث بن سعد «ترتيب المدارك» ١/ ٤١، ٤٢، والرسالة بتمامها: «من مالك بن أنس إلى الليث بن سعد، سلام عليك، فإني أحمد الله إليك الذي لا إلـه إلا هو، أما بعد. . عصمنا الله وإياك بطاعته في السر والعلانية، وعافانا وإياك من كل مكروه، اعلم رحمك الله أنه بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا وببلدنا الذي نحن فيه، وأنت في إمامتك وفضلك، ومنزلتك من أهل بلدك، وحاجة من قبلهم إليك، واعتمادهم على ما جاءهم منك، حقيق بأن تخاف على نفسك، وتتبع ما ترجو النجاة باتباعه، فإن الله تعالى يقول في كتابه العزيز: ﴿وَٱلسَّـٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ﴾ الآية [التوبة: ١٠٠]، وقال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝١٧ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٧، ١٨]، فإنما الناس تبع لأهل المدينة التي إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن، وأحل الحلال، وحرم الحرام، إذ رسول الله ﷺ بين أظهرهم، يحضرون الوحي والتنزيل ويأمرهم فيطيعونه ويسن لهم فيتبعونه، حتى توفاه الله واختار له ما عنده صلوات الله عليه ورحمته وبركاته.

ثم قام من بعد أتبع الناس له من أمته ممن ولي الأمر من بعده فما نزل بهم مما علموه أنفذوه، وما لم يكن عندهم فيه علم سألوه عنه ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا في ذلك في اجتهادهم وحداثة عهدهم، وإن خالفهم مخالف، أو قال امرؤ غيره أقوى منه وأولى، ترك قوله وعمل بغيره، ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون ذلك السبيل، ويتبعون تلك السنن، فإذا كان الأمر بالمدينة، ظاهراً معمولاً به لم أر لأحد خلافه، للذي في أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز لأحد انتحالها ولا ادعاؤها. ولو ذهب أهل الأمصار يقولون: هذا العمل الذي ببلدنا، وهذا الذي مضى عليه من مضى منا، لم يكونوا من ذلك على ثقة، ولم يكن لهم من ذاك الذي جاز لهم.

فانظر، رحمك الله فيما كتب إليك فيه لنفسك، واعلم أني أرجو ألا يكون دعائي إلى ما كتبت به إليك إلا النصيحة لله تعالى وحده، والنظر لك، والظن بك، فأنزل كتابي منك منزله، فإنك إن فعلت تعلم أني لم آلك نصحاً.

وفقنا الله وإياك لطاعته وطاعة رسوله في كل أمر وعلى كل حال، والسلام عليك ورحمة الله وبركاته». =

○ من هم أهل المدينة الذين يعتبر إجماعهم؟

والإمام مالك وإن أثر عنه حجية عمل أهل المدينة والأخذ به لم يحدد بصورة قاطعة من يعتبر إجماعهم من أهل المدينة هل الصحابة وحدهم؟ أم الصحابة والتابعون؟ أم الصحابة والتابعون وتابعوهم؟

كما أنه لم يحدد بصورة قاطعة أيضاً ما هو العمل الملزم المعتبر هل هو العمل المستمر في الأمور النقلية أم العمل المستمر المبني عليها وعلى غيرها من الأمور التي تقوم على الاجتهاد والنظر؟

لهذا اختلفت كلمة الأصوليين والفقهاء من المالكية بعده في مراده، فقال بعضهم: إن مراد مالك إجماع الصحابة فقط، وعمم بعضهم، فقال: «إجماع الصحابة والتابعين وتابعيهم، وقصره بعضهم على الفقهاء السبعة في المدينة فقط دون غيرهم»[(١)].

وأقرب هذه الأقوال إلى مراد الإمام مالك ـ فيما أراه ـ أنه يريد بالإجماع إجماع الصحابة والتابعين في المدينة، يقول الشاطبي ـ وهو يتحدث عن عمل أهل المدينة عند الإمام مالك ـ: «إذ كان إنما يراعى العمل المستمر والأكثر ويترك ما سوى ذلك وإن جاء فيه أحاديث، وكان ممن أدرك التابعين وراقب أعمالهم وكان العمل المستمر فيهم مأخوذاً عن العمل المستمر في الصحابة ولم يكن مستمراً فيهم إلا وهو مستمر في عمل الرسول ﷺ أو في قوة المستمر»[(٢)].

وفي ماهية العمل المعتبر حمل بعضهم عمل أهل المدينة عند الإمام مالك على النقل فقط، بل إن بعضهم قال: إنما أراد الإمام مالك تقديم روايتهم على رواية غيرهم، وعمَّم ذلك بعضهم في النقلي والاجتهادي،

= «ترتيب المدارك» ١/ ٤١، ٤٢، ٤٣.

(١) انظر: «التقرير والتحبير» ٣/ ١٠٠، و«إرشاد الفحول»، للشوكاني ص٧٣، طبعة صبيح.

(٢) «الموافقات» ٣/ ٦٦، وانظر في هذا المعنى حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على «جمع الجوامع» ٢/ ١٧٩، طبعة دار إحياء الكتب العربية.

وبالجملة فقد اتفقوا على عمل أهل المدينة الذي طريقه النقل عند الإمام مالك، واختلفوا ـ فيما عداه ـ.

وعمل أهل المدينة المبني على النقل ثلاثة أنواع:

١ ـ نقل شريعة مبتدأ من جهة النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو ترك لشيء، قام سبب وجوده ولم يفعله، أما نقل قوله ﷺ فظاهر ويتمثل في الأحاديث المدنية، ونقل فعله ﷺ يظهر في نقلهم أنه توضأ من بئر بضاعة، وأنه كان يخرج كل عيد إلى المصلى فيصلي به العيد هو والناس، وأنه كان يخطبهم على المنبر وظهره إلى القبلة ووجهه إليهم، أما نقل تقريره فكنقلهم إقراره لهم على تلقيح النخل، وعلى تجاراتهم التي كانوا يتجرونها، أما نقلهم لتركه فينتظم تصريحهم بأنه ترك كذا وكذا ولم يفعله، وفي عدم نقلهم لما لو فعله لتوفرت هممهم ودواعيهم أو أكثرهم على نقله[١].

٢ ـ نقل الأعيان، وتعيين الأماكن كنقلهم الصاع والمد، وتعيين موضع المنبر، وموقفه للصلاة، وتعيين الروضة، والبقيع، والمصلى، ونحو ذلك[٢].

٣ ـ نقل العمل المستمر كنقل الوقوف والمزارعة والأذان على المكان المرتفع، والأذان للصبح قبل الفجر، وتثنية الأذان وإفراد الإقامة[٣].

واتفاقهم على هذه الأنواع ظاهر في عبارتهم، يقول القاضي عبد الوهاب[٤]، «وهذا النوع عندنا حجة يلزم المصير إليه وترك الأخبار

---

(١) انظر: «أعلام الموقعين» لابن القيم ٢/ ٤٣٧، و«ترتيب المدارك»، للقاضي عياض ١/ ٤٨، و«التقرير والتحبير» ٣/ ١٠٠.

(٢) «أعلام الموقعين» ٣/ ٢ وما بعدها، و«التقرير والتحبير» ٣/ ١٠٠.

(٣) المراجع السابقة.

(٤) هو: القاضي عبد الوهاب بن نصر التغلبي البغدادي، ولي القضاء بالعراق، ثم ترك العراق إلى مصر، كان من أجلّة علماء المالكية في عصره، له من الكتب «الإشراف على مسائل الخلاف»، و«النصرة لمذهب إمام دار الهجرة»، و«شرح على الرسالة وكتب أصول الفقه» وتوفي سنة (٤٢٢هـ). انظر: «الفكر السامي»، للحجوي الربع الرابع ص٣٩.

والمقاييس لا اختلاف بين أصحابنا فيه»[1] ويقول أبو العباس القرطبي[2]: «أما الضرب الأول يشير إلى عملهم النقلي فينبغي ألا يختلف فيه؛ لأنه من باب النقل المتواتر، ولا فرق بين القول والفعل والإقرار، إذ كل ذلك نقل محصل للعلم القطعي فإنهم عدد كثير وجمع غفير تحيل العادة عليهم التواطؤ على خلاف الصدق ولا شك أن ما كان هذا سبيله أولى من أخبار الآحاد والأقيسة والظواهر»[3].

أما العمل الذي طريقه الاجتهاد فقد اختلفوا فيه على أربعة أوجه:

أحدها: أنه ليس بحجة، ولا يعتبر مرجحاً لاجتهاد على آخر، وإلى هذا ذهب أبو يعقوب الرازي، والقاضي أبو بكر بن المنتاب، والطيالسي، والقاضي أبو بكر الأبهري[4].

ثانيها: أنه ليس بحجة ولكنه يعتبر مرجحاً لاجتهاد على آخر وإلى هذا ذهب بعض المالكية.

ثالثها: أنه حجة ولكنه لا يحرم خلافه كإجماعهم من طريق النقل، وعلى هذا كلام ابن المعذل[5]، وأبي بكر وغيرهما.

رابعها: أنه حجة إذا انفرد، ومرجح لأحد الاجتهادين على الآخر. وهو

---

(١) انظر: «التقرير والتحبير» ٣/ ١٠٠.

(٢) هو: أحمد بن عمر بن إبراهيم بن عمر أبو العباس القرطبي من أعيان فقهاء المالكية، توفي سنة (٦٢٦هـ).

(٣) انظر: «إرشاد الفحول»، للشوكاني ص٧٣.

(٤) هو: أبو بكر بن محمد بن عبد الله التميمي الشهير بالأبهري البغدادي كان من ناشري مذهب مالك في العراق أقام على الفتوى ستين سنة له شرحان على المختصر، وكتاب في الأصول، وكتاب «إجماع أهل المدينة»، توفي سنة (٣٩٥هـ)، «الفكر السامي» الربع الثالث ص١٢٢، ١٢٣، «الديباج» ص١٠١.

(٥) هو: أبو الفضل أحمد بن المعذل من الطبقة الأولى من الفقهاء الذين انتهى إليهم مذهب مالك من الذين لم يروه من أهل العراق، تفقه بابن الماجشون ومحمد بن مسلمة وإسماعيل بن أبي أويس وغيرهم من فقهاء المذهب في عصره، توفي وقد قارب الأربعين سنة، ولم يذكر المترجمون سنة وفاته، انظر: «الفكر السامي» الربع الثالث ص١٠٣، «الديباج المذهب» ص٣٠.

قول بعض المغاربة، وأبي الحسن بن أبي عمر من البغداديين[1].

وأقرب هذه الأقوال إلى مراد الإمام مالك ـ فيما أرى ـ حجية إجماع أهل المدينة الذي طريقه الاجتهاد وفي رسالة الإمام الليث بن سعد إلى الإمام مالك ما يدل على ذلك دلالة صريحة فإنه يشير إلى اختلاف أهل المدينة بعد عصر الصحابة اختلافاً كبيراً ولو كان الإجماع المتنازع فيه بينه وبين الإمام مالك ما طريقه النقل فقط لما ساق ذلك حجة ودليلاً له؛ لأن الأمور النقلية لم يحدث حولها خلاف كبير كالخلاف الذي يصفه في رسالته حيث يقول: «فإذا جاء أمر عمل فيه أصحاب رسول الله ﷺ بمصر والشام والعراق على عهد أبي بكر وعمر وعثمان حتى قبضوا لم يأمروهم بغيره فلا يجوز لأجناد المسلمين أن يحدثوا اليوم أمراً لم يعمل به سلفهم من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين لهم، مع أن أصحاب رسول الله ﷺ قد اختلفوا بعد في الفتيا في أشياء كثيرة، ولولا أني قد عرفت أن قد علمتها كتبت بها إليك، ثم اختلف التابعون في أشياء بعد أصحاب رسول الله ﷺ سعيد بن المسيب ونظراؤه أشد الاختلاف، ثم اختلف الذين كانوا بعدهم فحضرتهم بالمدينة وغيرها، ورأسهم يومئذٍ ابن شهاب وربيعة بن أبي عبد الرحمٰن، وكان من خلاف ربيعة لبعض من قد مضى ما قد عرفت وحضرت وسمعت قولك فيه وقول ذوي الرأي من أهل المدينة يحيى بن سعيد، وعبيد الله بن عمر، وكثير بن فرقد وغيرهم كثير من هو أسن منه حتى اضطرك ما كرهت من ذلك إلى فراق مجلسه»[2].

وأصرح من ذلك أن الإمام مالكاً اعتمد عمل أهل المدينة المبني على اجتهاد من سبقه من فقهائها، ومن ذلك قوله في «قسم الصدقات»، «الأمر عندنا في قسم الصدقات أن ذلك لا يكون إلا على وجه الاجتهاد من الوالي، فأي الأصناف كانت فيه الحاجة أو العدد أوثر ذلك الصنف بقدر ما يرى

---

(١) انظر: «أعلام الموقعين»، لابن القيم ٣/ ٣، و«التقرير والتحبير» ٣/ ١٠٠، و«إرشاد الفحول»، للشوكاني ص٧٣.

(٢) رسالة الإمام الليث إلى الإمام مالك في «أعلام الموقعين» ٣/ ٨٢، ٨٣.

الوالي، وعسى أن ينقل ذلك إلى الصنف الآخر بعد عام أو عامين أو أعوام، فيؤثر أهل الحاجة والعدد حيثما كان ذلك»[١]، ويظهر ذلك من أخذه بإجماع أهل المدينة في الإيلاء، وفيمن ملكت أمر نفسها وكثير غير هذا[٢].

وقد نازع الإمام مالكاً في حجة عمل أهل المدينة الليث بن سعد في رسالته المشهورة إليه[٣]، والإمام الشافعي[٤]، وابن حزم الظاهري[٥]، وجمهور الأصوليين غير المالكية[٦].

○ الاستدلال بفتاوى الصحابة والتابعين في المدينة عند الإمام مالك:

وكان الإمام مالك شأنه شأن سلفه في المدينة إذا لم يجد في المسألة نصاً من القرآن أو الحديث أو إجماعاً من أهل بلده يلجأ إلى فتاوى الصحابة والتابعين، وكان يقدم فتاوى الصحابة والتابعين في المدينة على فتاوى غيرهم ممن كانوا في الأمصار الأخرى، ولعل أدل شيء على ذلك تمسكه بإجماع أهل المدينة الذي أسلفنا القول فيه، والذي هو صورة من صور فتاوى

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٢٠١.

(٢) وفي هذا المعنى يقول الشيخ محمد أبو زهرة: «ويجب علينا أن نقرر أن مالكاً ﵁ عندما كان يحتج بالأمر المجتمع عليه في بلده ما كان يقتصر على الأمور التي لا تعرف إلا بالتوقف، بل كان يذكر ذلك في أمور للرأي فيها مجال، ويأخذ بقولهم فيها: «مالك للشيخ محمد أبو زهرة ص٣٣٩، ويقول أستاذنا الأستاذ الدكتور الصديق الضرير: في هذا المعنى أيضاً» فعمل أهل المدينة الذي طريقه النقل أي: الذي لا يمكن أن لا يعرف إلا بالتوقيف كالأذان، وعملهم الذي يكون للاجتهاد فيه مجال كلاهما حجة عند مالك مقدم على خبر الآحاد كما يستفاد من عموم عباراته، ومن المسائل التي أخذ فيها بعمل أهل المدينة وهي من المسائل الاجتهادية». انظر: «مجلة معهد أم درمان العلمي» ص١٩، و«عمل أهل المدينة»، للشيخ الولي ص١٤٧، ١٤٨.

(٣) انظر: رسالة الليث إلى الإمام مالك في «إعلام الموقعين» ٣/ ٨٢، ٨٣.

(٤) انظر: أدلة الإمام الشافعي في «الأم» ٧/ ٢٥٧، كتاب «جماع العلم».

(٥) انظر: أدلة ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» ٤/ ٥٥٢، مطبعة الإمام.

(٦) انظر: أدلة جمهور الأصوليين غير المالكية في «الإحكام»، للآمدي ١/ ١٢٤، ١٢٥، طبعة صبيح.

الصحابة والتابعين في جانب من جوانبه، وهو الأمور الاجتهادية لا الأمور النقلية التي هي من قبيل الحديث[1]، ولهذا يقول ابن القيم وهو بصدد الحديث عن فتاوى الصحابة: «إن الصحابي إذا لم يخالف صحابياً آخر، فإما أن يشتهر قوله في الصحابة أو لا يشتهر، فإن اشتهر فالذي عليه جماهير الطوائف من الفقهاء أنه إجماع وحجة»[2]، ويجعل أول دليل من أدلته على حجية فتاوى الصحابة ما احتج به الإمام مالك في رسالته إلى الليث بن سعد وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾[3] [التوبة: ١٠٠].

فالإمام مالك ـ إذن ـ كان يعتمد فتاوى الصحابة والتابعين في المدينة، ويدرج المجمع عليه منها تحت «إجماع أهل المدينة» الذي ينتظم مع فتاوى الصحابة والتابعين في المدينة، المجمع عليها أموراً نقلية أخر، وكان تصرفه مع غير المجمع عليه وهو الذي ينصرف إليه إطلاق «فتاوى الصحابة والتابعين» أصولاً أن يعتمده ويستند إليه، وهو مذهبه ومذهب أصحابه وتصرفه في «الموطأ» كما يقول ابن القيم دليل عليه[4]، بل إن الإمام مالكاً بالغ في هذا الضرب من الاستدلال وكان قدوة لغيره في هذا المجال، يقول الشاطبي: «لما بالغ مالك في هذا المعنى بالنسبة للصحابة، أو من اهتدى بهديهم جعله الله تعالى قدوة لغيره»[5].

وغير المجمع عليه من فتاوى الصحابة والتابعين في المدينة لا يخلو فيه الحال من أحد أمرين:

إما أن يكون مختلفاً فيه، أو يكون فتاوى فردية لم يضمها إجماع ولم

---

(١) انظر: «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي» ٢/ ١٧.
(٢) انظر: «أعلام الموقعين»، لابن القيم ٣/ ٣٧٩.
(٣) وانظر: «أعلام الموقعين» ٣/ ٣٨١، ٣٨٢.
(٤) انظر: «أعلام الموقعين» ٣/ ٣٧٩.
(٥) «الموافقات»، للشاطبي ٤/ ٨٠.

يلحقها اختلاف، وكان نظر الإمام مالك للمختلف فيه من فتاوى الصحابة والتابعين أن يرجح قولاً على آخر ولا يخرج من جملة آراء سلفه في المدينة، وكان ترجيحه لقول على آخر ينبني على واحد من أربعة أمور:

أ ـ موافقته لتخريج من الكتاب.

ب ـ أو موافقته لتخريج من السُّنَّة.

ج ـ أو كثرة القائلين به.

د ـ أو موافقته لقياس قوي.

وقد درج الإمام مالك على التعبير فيما وجد فيه اختلافاً بين الصحابة والتابعين في المدينة، واختار قولاً على آخر استناداً إلى موافقته لأحد من الأمور الأربعة السابقة ـ بقوله: «هذا أحسن ما سمعت»، «أو أحب ما سمعت إليّ»[١]، ويكثر هذا التعبير منه ويتكرر في فقهه في «الموطأ»، ويختم به كثيراً من المسائل، وهذا التعبير وحده دليل على أنه سمع في المسألة أقوالاً، واختار منها واحداً، ولذلك فإن الباجي والزرقاني في شرحيهما للموطأ يعلقان كثيراً على تعبيره هذا بقولهما: «فهذا أحب ما سمعت إليّ، بأنه يشعر بأنه سمع غيره وما أحبه»[٢].

○ الترجيح بظاهر القرآن:

من صور الترجيح بظاهر القرآن ما يرويه الإمام مالك في «الموطأ» عن نافع: «أن عبد الله بن عمر كان يكره لبس المنطقة للمحرم» وما يرويه عن يحيى بن سعيد أنه سمع سعيد بن المسيب يقول في المنطقة يلبسها المحرم تحت ثيابه إنه لا باس بذلك إذا جعل طرفيها سيوراً يعقد بعضها إلى بعض قال مالك: «وهذا أحب ما سمعت إلي في ذلك»[٣]. فهو هنا يعرض قولي عبد الله بن عمر الذي كان يكره لبس المنطقة للمحرم بإطلاق، وسعيد بن

---

(١) انظر: «حجة الله البالغة»، للدهلوي ١/١١٦.

(٢) انظر: «المنتقى»، للباجي ٣/١٩٥، ٤/٩٤، و«الزرقاني» ٢/١١٥، ١٨٤، ٢٠٩.

(٣) انظر: «الموطأ» بشرح السيوطي ١/٢٤٠.

المسيب الذي كان يجيز ذلك بتقييد فيه، ويختار قول سعيد مستعملاً تعبير «وهذا أحب ما سمعت إلي في ذلك».

ومن ذلك أيضاً ما جاء في «الموطأ» أنه بلغه: «إن عبد الله بن عباس كان يقول ما استيسر من الهدي شاة» قال مالك: «وذلك أحب ما سمعت إلي في ذلك؛ لأن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾ [المائدة: ٩٥] فما يحكم به العدل شاة وقد سماها الله هدياً وذلك الذي لا اختلاف فيه عندنا وكيف يشك أحد في ذلك وكل شيء لا يبلغ أن يحكم به ببعير أو ببقرة فالحكم فيه بشاة وما لا يبلغ أن يبلغ فيه بشاة فهو كفارة من صيام أو إطعام مساكين».

ثم يروى خلاف ابن عمر في ذلك عن نافع أن عبد الله بن عمر كان يقول: «ما استيسر من الهدي بدنة أو بقرة»(١) فهو هنا أيضاً يعرض الاختلاف بين أهل المدينة في المراد بالهدي هل هو شاة بدنة أو بقرة؟ ويختار أنه شاة مستعملاً تعبير «أحب ما سمعت إليّ في ذلك» معضداً اختياره بموافقته لظاهر القرآن حيث يقول؛ لأن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه. . . إلخ، وهذا واحد من أربعة أمور ينبني عليها ترجيحه لرأي على آخر كما أسلفنا.

وترجيحه بظاهر القرآن الذي ظهر في هذه المسألة يظهر في غيرها قال يحيى: «سمعت مالكاً يقول: الأمر الذي سمعت من أهل العلم أن المريض إذا أصابه المرض الذي يشق عليه الصيام معه ويتعبه ويبلغ ذلك منه فإن له أن يفطر، وكذلك المريض الذي اشتد عليه القيام في الصلاة وبلغ منه وما الله أعلم بعذر ذلك من العبد ومن ذلك ما لا تبلغ صفته فإذا بلغ ذلك صلى وهو أقوى على الصيام من المريض، قال الله تعالى في كتابه: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَۚ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وأرخص الله للمسافر

---

(١) انظر: «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٢٧٤.

في الفطر في السفر وهو أقوى على الصوم من المريض فهذا أحب ما سمعت إليّ وهو الأمر المجتمع عليه»[1].

○ **ترجيحه بظاهر الحديث:**

وكما كان الإمام مالك يرجح قولاً على آخر من فتاوى الصحابة والتابعين المختلف فيها في المدينة إذا عضده ظاهر القرآن، كان يسلك نفس المسلك إذا عضد فتوى من الفتاوى ظاهر الحديث قال مالك: «في الذهب والورق يكون بين الشركاء إن من بلغت حصته منهم عشرين ديناراً عيناً أو مائتي درهم فعليه فيها الزكاة، ومن نقصت حصته عما تجب فيه الزكاة فلا زكاة عليه وإن بلغت حصصهم جميعاً ما تجب فيه الزكاة وكان بعضهم في ذلك أفضل نصيباً من بعض أخذ من كل إنسان منهم ما تجب فيه الزكاة وذلك أن رسول الله ﷺ قال: **«ليس فيما دون خمسة أواق من الورق صدقة»**، قال مالك: «وهذا أحب ما سمعت إليّ في ذلك»[2] يقول الزرقاني: «وهذا أحب ما سمعت إلي يدل على أنه سمع خلافه وذلك أن عمر والحسن والشعبي قالوا: إن الشركاء في العين والماشية والزرع إذا لم يعلم أحدهم بعينه أنهم يزكون زكاة الواحد قياساً على الخلطاء في الماشية، وبه قال الشافعي في الجديد ووافق مالكاً أبو حنيفة وأبو ثور»[3].

ومن ذلك أيضاً قوله في «الخليطين في الإبل»: «قال مالك: الخليطان في الإبل بمنزلة الخليطين في الغنم يجتمعان في الصدقة جميعاً إذا كان لكل واحد منهما ما تجب فيه الصدقة، وذلك أن رسول الله ﷺ قال: **«ليس فيما دون خمسة زود من الإبل صدقة»**، وقال عمر بن الخطاب في سائمة الغنم: **إذا بلغت** أربعين شاة شاة، قال مالك: وهذا أحب ما سمعت إلي في ذلك»[4]، وتعبير

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٢٢١.
(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ١٩٠.
(٣) «الزرقاني على الموطأ» ٢/ ٩٩.
(٤) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ١٩٨.

الإمام مالك بأحب ما سمعت إليّ دليل على أنه سمع غيره وما أحبه وذلك الرأي الذي لم يحبه هو أن بعض الفقهاء يقولون: إذا بلغت ماشيتهما النصاب وجبت الزكاة وإن لم يكن لكل نصاب، وقد اختار الإمام مالك القول الذي يقول بوجوب الزكاة إذا كان لكل منهما نصاب وعضد مختارة بظاهر الحديث.

○ ترجيحه بكثرة القائلين:

وكما كان الإمام مالك يرجح قولاً على آخر عند الاختلاف بظاهر القرآن والحديث، كان يرجح قولاً على آخر بكثرة من ذهب إليه واعتمده من علماء المدينة، ومن ذلك ما جاء في الاعتكاف: حدثني زياد عن مالك أنه رأى بعض أهل العلم إذا اعتكفوا العشر الأواخر من رمضان لا يرجعون إلى أهاليهم حتى يشهدوا الفطر مع الناس. قال زياد: قال مالك: «بلغني ذلك عن أهل الفضل الذي مضوا وهذا أحب ما سمعت إليّ في ذلك»[(١)].

فقد سمع مالك في المسألة أقوالاً ولكنه رجح القول الذي اعتمده لكثرة من ذهب إليه من أهل المدينة حتى ظن سحنون[(٢)]، إن ذلك سُنَّة مجمع عليها[(٣)]، فالقول الذي اعتمده الإمام مالك ورجحه على غيره هو قول أهل العلم والفضل الذي مضوا، وفعلهم أن لا يرجعوا من معتكفهم حتى يشهدوا صلاة عيد الفطر مع الناس فيصلون[(٤)].

○ ترجيحه بقياس قوي:

وكان ـ فيما عدا ما سبق من المرجحات ـ يرجح قولاً على آخر لأنه

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٢٣٢.

(٢) هو: أبو سعيد سحنون بن سعيد بن حبيب بن ربيعة التنوخي، كان اسمه عبد السلام فغلب عليه سحنون لحدة ذهنه، ولي قضاء القيروان وانتهت إليه رياسة العلم بالمغرب في عصره توفي سنة (٢٤٠هـ)، انظر: «طبقات علماء إفريقية وتونس» ص١٨٤.

(٣) انظر: «الزرقاني على الموطأ» ٢/ ٢٠٩.

(٤) «المنتقى»، للباجي ٢/ ٨٢.

القول المختار عنده إذا عضده وسنده قياس قوي، ومن ذلك قوله: «فيما لا يجوز من العتق في الرقاب الواجبة» روي مالك: «أنه بلغه أن عبد الله بن عمر سئل عن الرقاب الواجبة أنه لا يشتريها الذي يعتقها فيما وجب عليه بشرط على أن يعتقها؛ لأنه إذا فعل ذلك فليست برقبة تامة لأنه يضع من ثمنها للذي يشترط من عتقها»[1]، وفي هذا يقول الباجي في «المنتقى»: «وهذا على ما قال أن من كانت عليه رقبة واجبة عن كفارة أو نذر أنه لا يجزيه أن يشتريها بشرط العتق لما احتج به؛ لأنه يحط عنه من ثمنها لما شرط عليه من عتقها فلم يعتق رقبة تامة، ووجه آخر أن العتق لا يوقعه وحده بل يوقعه معه من شرط عليه»[2]، ومن ذلك قوله: «أحسن ما سمعت إلي فيمن كانت له غنم على راعيين مفترقين أو على رعاء مفترقين في بلدان شتى أن ذلك يجمع على صاحبه فيؤدي صدقته مثل ذلك الرجل يكون له الذهب أو الورق متفرقة في أيدي ناس شتى أن يجمعها فيخرج ما وجب في ذلك من زكاتها»[3].

يقول الباجي في «المنتقى»: «وهذا كما قال: أن من كانت له غنم مفترقة في بلدان شتى فإن جميعها يجمع عليه ويحتسب بها جملة في زكاة غنمه؛ لأن المراعي في ذلك ملكه، وهذا مثل الرجل يكون له الذهب في أيدي ناس شتى، فإن ذلك يجمع في الزكاة، ويؤدي عنه الزكاة كما يؤدي فيما اجتمع بيده من الذهب والفضة ولا يراعي افتراقه في أيدي ناس، وإنما يراعي اجتماعه في ملكه وجريان الحول في جميعه»[4].

وبانتهاء القول في هذا الضرب من الترجيح عند الإمام مالك لأقوال الصحابة والتابعين في المدينة على بعضها إذا اشتجر بينهم اختلاف ينتهي بنا القول في فتاويهم المختلف فيها.

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ١٤١.

(٢) «المنتقى»، للباجي ٦/ ٢٧٤.

(٣) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ١٩٦.

(٤) «المنتقى» ٢/ ١٣٢.

○ **فتوى الصحابي منفرداً:**

أما فتاويهم الفردية التي ليست محلاً للإجماع ولا الاختلاف فإن الإمام مالكاً يعتمدها ويتبعها ويبني فقهه عليها، وذلك كثير في فقهه: «ولا يجد القارئ للموطأ عناء في نقل أمثلة من فتاوى الصحابة التي رواها ودوَّنها في «الموطأ» وأخذ بها، فإنك إن قلبت صفحاته لا بد أن يقع نظرك على فتوى لصحابي أخذ بها»[(١)] ومن ذلك ما جاء في الحكرة والتربص: «فقد روى الإمام مالك في «الموطأ» أنه بلغه أن عمر بن الخطاب قال: لا حكرة في سوقنا ولا يعمد رجال بأيديهم فضول من أذهاب إلى رزق من رزق الله نزل بساحتنا فيحتكرونه علينا، ولكن أيما جالب جلب على عمود كبده في الشتاء والصيف، فذلك ضيف عمر فليبع كيف شاء الله»[(٢)] وقول سيدنا عمر هو قول الإمام مالك الذي أخذ به[(٣)]. ومنه ما جاء في الربا في الدين، فقد روى الإمام عن عثمان بن حفص بن خلدة، عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله عن عبد الله بن عمر «أنه سئل عن الرجل يكون له الدين على الرجل إلى أجل فيضع عنه صاحب الحق ويعجله الآخر فكره ذلك عبد الله بن عمر ونهى عنه»[(٤)] وبقول عبد الله بن عمر: أخذ الإمام مالك.

ومن فتاوى التابعين التي أخذ بها أخذه بفتوى سعيد بن المسيب أن البراذين كالخيل يجري عليها ما يجري على الخيل «قال مالك: لا أرى البراذين والهجن إلا من الخيل لأن الله تبارك وتعالى قال في كتابه: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ٨]، وقال ﷻ: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠] فأنا أرى البراذين والهجن من الخيل إذا حازها الوالي. وقد قال سعيد بن المسيب: وسئل عن البراذين هل فيها من صدقة؟ فقال: وهل في الخيل من

---

(١) انظر: «مالك»، للشيخ محمد أبو زهرة ص٣١٠.
(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٦٩.
(٣) «المنتقى»، للباجي ٥/ ١٦.
(٤) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٨٠.

صدقة»[1]، ومثل ذلك كثير في فقه الإمام مالك.

○ تصرفه في فتاوى الصحابة:

وقد يتسم أخذ الإمام مالك بهذه الفتاوى في بعض الأحيان أن يضيف إلى عمل من سبقه شيئاً كأن يبين المراد من قولهم. ومن ذلك ما رواه في «الموطأ»: **«عن كثير بن فرقد أنه سأل أبا بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن الرجل يبيع الطعام من الرجل بذهب إلى أجل ثم يشتري بالذهب تمراً قبل أن يقبض الذهب فكره ذلك ونهى عنه، قال مالك: وإنما نهى سعيد بن المسيب، وسليمان بن يسار، وأبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، وابن شهاب عن أن لا يبيع الرجل حنطة بذهب ثم يشتري الرجل بالذهب تمراً قبل أن يقبض الذهب من بيعه الذي اشترى منه الحنطة فأما أن يشتري بالذهب التي باع بها الحنطة إلى أجل تمراً من غير بائعه الذي باع منه الحنطة قبل أن يقبض الذهب ويحيل الذي اشترى منه التمر على غريمه الذي باع منه الحنطة بالذهب التي له عليه في ثمن فلا بأس بذلك»**[2].

وقد يعلل فتوى الصحابي أو التابعي أحياناً، ومن ذلك ما رواه عن نافع عن عبد الله بن عمر أنه كان يحتجم وهو صائم قال: ثم ترك ذلك فكان إذا صام لم يحتجم حتى يفطر. وحدثني عن مالك عن ابن شهاب أن سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر كانا يحتجمان وهما صائمان وحدثني عن مالك عن هشام بن عروة عن أبيه أنه كان يحتجم وهو صائم ثم لا يفطر قال: وما رأيته احتجم قط إلا وهو صائم، قال مالك: «لا تكره الحجامة للصائم إلا خشية أن يضعف ولولا ذلك لم تكره ولو أن رجلاً احتجم في رمضان ثم سلم من أن يفطر لم أر عليه شيئاً ولم آمره بالقضاء لذلك اليوم الذي احتجم فيه؛ لأن الحجامة إنما تكره للصائم لموضع التغرير بالصيام، فمن احتجم وسلم من أن يفطر فلا أرى عليه شيئاً وليس عليه قضاء ذلك اليوم»[3].

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/٣٠٣.
(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/٦٤.
(٣) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/٢١٨، ٢١٩.

وقد يستدل لها ومن ذلك ما رواه عن نافع عن عبد الله بن عمر أن عمر بن الخطاب: قال: «لا يصدرن أحد من الحاج، حتى يطوف بالبيت فإن آخر النسك الطواف بالبيت، قال مالك في قول عمر بن الخطاب، فإن آخر النسك الطواف بالبيت أن ذلك فيما نرى والله أعلم لقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ ۝٣٢﴾ [الحج: ٣٢] وقال: ثم محلها إلى البيت العتيق فجعل الشعائر كلها وانقضاؤها إلى البيت العتيق»[١].

○ الرأي عند أهل المدينة:

وكان أهل المدينة جميعاً باختلاف طبقاتهم يستندون بعد ذلك ـ أي: منهجهم النقلي الذي حددناه ـ إلى الرأي مع اختلاف في القلة والكثرة غير أن رأيهم هذا كان يختلف من طبقة إلى أخرى فرأي الطبقة الأولى وإن كان رأياً بالإضافة إليهم كان يمثل أثراً لدى الطبقة التي تلتهم، ورأي الطبقة الثانية كان يمثل أثراً لدى الطبقة الثالثة وهكذا حتى أسلم ذلك كله تلقياً إلى الإمام مالك فأدرج الرأي المجمع عليه بين من سبقه تحت «عمل أهل المدينة» وتخير من المختلف فيه ولم يخرج عنه، ثم استعمل رأيه هو الآخر ـ فيما عدا ذلك ـ مراعياً الحدود والضوابط التي وضعتها مدرسته، وملاحظاً الأسس التي يقوم عليها الرأي عندها، وسنرى كل خطوات هذا التدرج عند دراستنا للرأي في مدرسة المدينة.

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٢٦٥.

الفصل الثاني

موقف مدرسة المدينة من الرأي
(دراسة لأهل الرأي وأهل الحديث ومركز أهل المدينة بينهما)

○ التقسيم التاريخي للمدارس الفقهية:

يجب علينا وقد حددنا تحديداً عاماً أن منهج أهل المدينة كان استعمال الرأي حيث لا يوجد نص أن نقف قبل الدخول في دراسة هذا الرأي المدني وقفة نعالج فيها موقف هذه المدرسة من الرأي، فقد درج المؤرخون لتاريخ التشريع الإسلامي على تقسيم المدارس الفقهية بالقياس إلى الحديث والرأي إلى مدرستين: مدرسة الرأي وموطنها الكوفة «العراق»، ومدرسة الحديث وموطنها المدينة «الحجاز»[1].

وجليٌّ واضح أن هذا التقسيم ـ يظهر بادئ الرأي ـ مناقضاً لما أسلفناه من تحديد عام يسلك الرأي ضمن أدلة أخر في منهج مدرسة المدينة، لذلك فإن تحديد موقف هذه المدرسة من الرأي، وتحديد موقعها من التقسيم التاريخي الشائع، ومدى انطباقه وعدم انطباقه عليها يبدو ضروباً، وعلى قدر كبير من الأهمية قبل دراسة مظاهر هذا الرأي وطرقه.

وفي ذلك نجد أن المؤرخين يمدون هاتين النزعتين إلى عصر الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ ويجعلون زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وهما مدنيان

---

(١) انظر: «فجر الإسلام»، للأستاذ أحمد أمين ص٢٤١ ـ ٢٤٣، و«ضحى الإسلام» ٢/ ١٥٤ ـ ١٦٠.

علماً على الاتجاه الذي ينحو نحو الحديث، ويتورع عن الإفتاء بالرأي، ويجعلون سيدنا عمر وعبد الله بن مسعود شارة للون الآخر الذي يتجه إلى الرأي ويكثر منه، ويقل من بناء الأحكام على الحديث والأثر إمعاناً منهم في ربط هاتين النزعتين بالبيئة منذ عصر الصحابة ثم يتدرجون بكل اتجاه إلى حين تميز كل منهما تميزاً بيّناً في العصر العباسي الذي احتدم فيه الصراع، واشتد أوار الجدل والخصام بينهما(١).

○ نقد هذا التقسيم:

وواضح من اتجاه المؤرخين هذا أنهم يربطون التفرقة بين أهل الحديث وأهل الرأي بالبيئة، ويصورون ـ نتيجة لذلك ـ الاختلاف بين أهل المدينة، وأهل الكوفة على هذا النحو دون نظر منهم إلى الاعتبارات والفوارق الأخرى التي تميز بينهم.

وتناول هذه القضية على هذا النحو غير مستقيم ويظهر خطؤه منذ البداية؛ يجعل عبد الله بن عمر، وزيد بن ثابت علماً على الاتجاه إلى الحديث فإن زيد بن ثابت أولاً لم يكن من المتورعين عن الرأي، وقد أثرت عنه في ذلك أقوال كثيرة منها ما جاء عن سعيد بن المسيب، «أن جل ما أخذ به من القضاء وما كان يفتى به عن زيد بن ثابت، وكان كل قضاء أو فتوى تحكى له عمن هو غائب عن المدينة من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم يسألهم فيها فأين زيد بن ثابت من هذا؟ إن زيد بن ثابت أعلم الناس بما تقدمه من قضاء، وأبصرهم بما يرد مما لم يسمع فيه بشيء»(٢).

---

(١) ويتخذ المؤرخون لربط نزعة الرأي والحديث بعصر الصحابة طريقين: **أحدهما**: ذكر هذا الموضوع وهم يتناولون مسلك الصحابة في الإقلال من الرأي والإكثار منه، **والثاني**: وهم يتناولون أسباب استعمال الرأي في العراق، وأسباب استعمال الحديث في الحجاز فيردون التأثير في كل مدرسة إلى أساتذة هذه المدارس من الصحابة.
انظر: «نموذج لذلك المدخل الفقه الإسلامي»، للشيخ عيسوي ص٨٠ ـ ٨٦.

(٢) «الطبقات الكبرى»، لابن سعد ٢/٢١٦.

«وما روي عن الشعبي أن مروان أجلس لزيد بن ثابت رجلاً وراء الستر ثم دعاه فجلس يسأله ويكتبون فنظر إليهم زيد، فقال: يا مروان عذراً إنما أقول برأيي»[1] بل إن ابن جرير الطبري يصرح بأن فقه المدينة كله مردود إلى زيد بن ثابت فيما لم يرد فيه أثر حين يقول: «إن ابن عمر وجماعة بعده بالمدينة إنما كانوا يفتون بمذاهب زيد بن ثابت وما كانوا أخذوا عنه مما لم يكونوا حفظوا فيه عن رسول الله ﷺ قولاً»[2]، وروي ابن عساكر في «تاريخه»: «أن زيداً أتاه ناس يسألونه وجعلوا يكتبون كل شيء قاله لهم فلما كتبوا كتبهم قالوا: والله لو أطلعناه على هذا الذي فعلنا فأتوه فأخبروه، فقال لهم: اعذروني فلعل كل الذي قلت لكم خطأ إنما قلت لكن بجهد رأيي فعمدوا إلى ما كتبوه فمحوه»[3].

وفتواه الشهيرة في ميراث الأم «إذا ماتت الزوجة وتركت زوجها وأمها وأباها بإعطائها ثلث الباقي استناداً منه إلى أن روح التوريث في الإسلام تقتضي تفضيل الابن على البنت، والأخ على الأخت والأب على الأم، وعدم أخذه بظاهر النص في ذلك، وإعطائها الثلث دليل قوي على استعماله لرأيه ونظره إلى المعنى الذي شرع من أجله الحكم، والمؤرخون أنفسهم يجعلونها أصلاً يعتمد عليه الناظرون إلى روح الشريعة وهم أرباب المعاني كما يجعلون رأي ابن عباس الذي خالف زيد في المسالة، واتبع ظاهر النص ـ وقال لزيد مستنكراً عليه فتواه: «أفي كتاب الله ثلث ما بقي»[4]؟ أصلاً لنزعة أهل الظاهر[5].

أما عبد الله بن عمر فقد كان يغلب على فقهه فعلاً بل وحياته ـ كما رأينا في ترجمته ـ الاتباع المطلق ولكن هذا لا يدل على أن نزعة الحديث راجعة

---

(١) المرجع السابق ٢/ ٢١٧.
(٢) «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي»، للحجوي ١/ ١٣٥، ١٣٦.
(٣) «تهذيب تاريخ ابن عساكر» ٥/ ٤٤٩.
(٤) «جامع بيان العلم وفضله» ٢/ ٧٢.
(٥) «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي» ٢/ ٦١.

في عصر الصحابة إلى منهج مدني متميز بقدر ما هي راجعة إلى منهج فردي، كما أن نزعة الرأي في العراق ـ لم تكن بنفس المستوى ـ راجعة إلى منهج فقهي متميز في عصر الصحابة نسب إليه القول بالرأي، وفي هذا يقول البدر العيني: «وأول من أنكر القياس إبراهيم النظام وتبعه بعض المعتزلة وداود بن علي وما اتفق عليه الجماعة هو الحجة، فقد قاس الصحابة ومن بعدهم من التابعين وفقهاء الأمصار وقيل: دعوى الأولية في إنكار القياس بإبراهيم مردود لأنه ثبت عن ابن مسعود من الصحابة وعن عامر الشعبي من التابعين من فقهاء الكوفة وعن محمد بن سيرين من فقهاء البصرة والله أعلم»[1]، ويقول محمد بن الحسن الحجوي في هذا الصدد وهو يتحدث عن أخذ الإمام أبي حنيفة عن حماد بن أبي سليمان الذي أخذ عن إبراهيم النخعي الذي أخذ عن علقمة والأسود بن يزيد اللذين أخذا عن ابن مسعود أن ما أخذه أبو حنيفة عنهم عن ابن مسعود هو الفقه المبني على غير الرأي حيث يقول: «وهو عندي محمول على غير الفقه المبني على القياس والرأي فقد ثبت أن ابن مسعود كان يذم الرأي ولا يقول بالقياس»[2]، ويقول مرة أخرى وهو يتحدث عن القياس: «وقد أنكره ابن مسعود من الصحابة وعامر الشعبي من تابعي الكوفة وابن سيرين من تابعي البصرة»[3].

وهذا القول وإن كان ضعيفاً لا يثبت أمام ما أثر عن سيدنا عبد الله بن مسعود من العمل بالرأي، وفتواه برأيه في المفوضة ثابتة مشهورة فإنه يوهن الثقة في توسعه في العمل بالرأي هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن عبد الله بن مسعود تأثر في فقهه بسيدنا عمر ﷺ، تدل على ذلك الأقوال الكثيرة التي رويت عن فرط اتباعه له، وفي ذلك يقول لشعبي: «كان عبد الله لا يقنت ولو قنت عمر لقنت عبد الله»[4]، ويقول هو عن نفسه: «لو سلك

---

(١) «عمدة القاري شرح صحيح البخاري»، للبدر العيني ٢٥/ ٢١.
(٢) «الفكر السامي»، للحجوي ٢/ ١٢٠.
(٣) «الفكر السامي»، للحجوي ١/ ٤٨، ٢/ ٩٦.
(٤) «أعلام الموقعين»، لابن القيم ١/ ١٣.

الناس وادياً وشعبها لسلكت وادي عمر وشعبه»[1]، ويقول: «إني لأحسب أن عمر ذهب بتسعة أعشار العلم ولو أن علم عمر وضع في كفة ميزان ووضع علم أهل الأرض في كفة ميزان لرجح علم عمر»[2].

وسيدنا عمر معلوم عنه أنه ممن كانوا يجتهدون برأيهم، وينزعون إلى النظر في المصالح وتعقل النصوص فتكون على هذا نزعة الرأي الموجودة عند عبد الله بن مسعود مردودة إلى سيدنا عمر وليس في هذا دليل على تميز الصحابة الذين نزلوا العراق بهذا المنزع وحدهم لأن سيدنا عمر كان مشترك التأثير بين مدرسة المدينة والكوفة، بل إن تأثيره في مدرسة المدينة أوضح من تأثيره في مدرسة الكوفة لأن جلة شيوخ العلم والفقه فيها تتلمذوا عليه. فليس للعراق فضل تميز على الحجاز في نظري في هذا العهد في هذا الجانب، بل إن الحجاز أولى بذلك إذا جرينا على هذا الدليل الذي اشتهر عن بعض المؤرخين الاعتماد عليه.

○ الاتجاه السليم في ربط نزعة الرأي والحديث بعصر الصحابة:

الاتجاه السديد في ذلك إن أردنا أن نربط نزعة الرأي والحديث التي ظهرت متأخرة بعض الشيء بعصر الصحابة اتجاه بعض المؤرخين الذين يجعلون أصل مدرسة الحديث في الجملة في عصر الصحابة، الصحابة المقلين من الفتيا، وأصل مدرسة الرأي الصحابة المكثرين من الفتيا دون نظر إلى من رحل منهم إلى الكوفة أو بقي في المدينة، ويعدون منهم: عبد الرحمٰن بن عوف، والزبير بن العوام، وأبو عبيدة بن الجراح، وغيرهم من المقلين، من الفتيا أصلاً لمدرسة الحديث، وسيدنا عمر وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود، وعائشة أم المؤمنين، وزيد بن ثابت وعبد الله بن عباس وغيرهم من المكثرين من الفتيا أصلاً لمدرسة الرأي[3].

---

(١) «أعلام الموقعين»، لابن القيم ١/ ١٤٤.

(٢) «أعلام الموقعين»، لابن القيم ١/ ١٤.

(٣) انظر هذا الاتجاه: «فجر الإسلام»، للأستاذ أحمد أمين ص٢٤٣، و«أسباب اختلاف =

وعلى هذا تكون نزعة الرأي والإفتاء به، والحديث والاعتماد عليه، وعدم التوسع في الفتيا بالرأي في ذلك العصر راجعة إلى منهج فردي غير متقيد ببيئة معينة وجهة خاصة، وقد استمر هذا المنهج الذي كان موجوداً في عصر الصحابة في عصر التابعين، ومن هنا يظهر خطأ ربط نزعة الحديث والرأي بالبيئة، وجعل الاختلاف بين أهل المدينة والكوفة راجعة إلى ذلك، وتعميم هذا الإطلاق حتى على الفترة الأولى: وهي فترة تكوين المدينة وأهل الكوفة يرجع إلى نزعة الرأي والحديث، والاختلاف في الأخذ بها قلة وكثرة بقدر ما كان يرجع إلى غيرها من العوامل والمؤثرات.

○ حقيقة الاختلاف بين أهل المدينة وأهل الكوفة في ذلك العصر:

وحقيقة الأمر في ذلك أن الاختلاف بين أهل المدينة وأهل الكوفة بدأ اختلافاً إقليمياً فكما تشكل منهج مدرسة المدينة الفقهي وفق ما كان يسير عليه السلف فيها، واعتمد في الغالب الأعم على فتاواهم وأقضيتهم، كان الشأن والحال كذلك بالنسبة لأهل العراق يقول الدهلوي: «وكان إبراهيم وأصحابه يرون أن عبد الله بن مسعود وأصحابه أثبت الناس في الفقه، وكما قال علقمة لمسروق: هل أحد منهم أثبت من عبد الله؟ وقول أبي حنيفة للأوزاعي إبراهيم أفقه من سالم ولولا فضل الصحبة لقلت أن علقمة أفقه من عبد الله بن عمر، وعبد الله هو عبد الله، وأصل مذهبه فتاوى عبد الله بن مسعود، وقضايا علي رضي الله عنه وفتاواه وقضاياه وقضايا شريح وغيره من قضاة الكوفة فجمع من ذلك ما يسره الله ثم صنع في آثارهم كما صنع أهل المدينة في آثار أهل المدينة وخرج كما خرجوا فتلخص لهم مسائل في كل باب باب»[1].

ولم يكن هذا شأن الكوفة والمدينة وحدهما بل كان ذلك شأن كل

= الفقهاء»، للشيخ علي الخفيف ص١٩٦، و«محاضرات في تاريخ الفقه»، للشيخ فرج السنهوري ص١١٣ ـ ١١٥، ولمعرفة الصحابة المقلين والمكثرين من الفتيا، انظر: «أعلام الموقعين» ١/ ١٣.

(١) «الإنصاف في بيان الأسباب التي أوجبت الاختلاف»، للدهلوي ص٦.

المدارس الفقهية عند بداية تكونها كما أشرنا إلى ذلك من قبل، وفي ذلك يقول ابن حزم بعد أن تحدث عن اختلاف الصحابة: «ثم خلف بعدهم التابعون الآخذون عنهم وكل طبقة من التابعين في البلاد الذي ذكرنا فإنما تفقهوا على من كان عندهم من الصحابة، وكانوا لا يتعدون فتاواهم لا تقليداً لهم ولكن لأنهم إنما أخذوا ورووا عنهم إلا اليسير مما بلغهم عن غير من كان في بلادهم من الصحابة ﵃ كاتباع أهل المدينة في الأكثر فتاوى ابن عمر، واتباع أهل الكوفة في الأكثر فتاوى ابن مسعود، واتباع أهل مكة في الأكثر فتاوى ابن عباس»[1].

ويقول الدهلوي في هذا المعنى أيضاً ـ بعد أن تحدث عن اختلاف الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ: «وبالجملة فقد اختلفت مذاهب أصحاب رسول الله ﷺ وأخذ عنهم التابعون كل واحد ما تيسر له ورجح بعض الأقوال على بعض، واضمحل في نظرهم بعض الأقوال وإن كان مأثوراً عن كبار الصحابة كالمذهب المأثور عن عمر وابن مسعود في تيمم الجنب، اضمحل عندهم لما استفاض من الأحاديث والآثار عن عمار وعمران بن حصين وغيرهما فعند ذلك صار لكل عالم من علماء التابعين مذهب على حياله فانتصب في كل بلد إمام مثل سعيد بن المسيب، وسالم بن عبد الله بن عمر في المدينة وبعدهما الزهري والقاضي يحيى بن سعيد وربيعة بن أبي عبد الرحمٰن فيها، وعطاء بن أبي رباح بمكة وإبراهيم النخعي والشعبي بالكوفة، والحسن البصري بالبصرة، وطاوس بن كيسان باليمن ومكحول بالشام. فأظمأ الله أكباداً إلى علومهم فرغبوا فيها وأخذوا عنهم الحديث، وفتاوى الصحابة وأقاويلهم ومذاهب هؤلاء العلماء وتحقيقاتهم من عند أنفسهم، واستفتى منهم المستفتون، ودارت المسائل بينهم، ورفعت إليهم الأقضية»[2]، فالاختلاف بين المدرستين ـ إذن ـ في الأساس اختلاف في

---

(١) «الإحكام في أصول الأحكام»، لابن حزم ٢/ ٢٤٠.

(٢) «الإنصاف في بيان الأسباب التي أوجبت الاختلاف»، للدهلوي ص٥، ٦.

التلقي، ونوع الأساتذة الذين أخذ عنهم كل قبيل، ومعلوم أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ كانوا يختلفون وكانت أسباب الاختلاف بينهم كثيرة متعددة[1].

وقد انتقلت هذه الاختلافات إلى التابعين ـ من الفريقين ـ لأن كل فريق منهم اعتمد فتاوى شيوخه من الصحابة.

ويظهر هذا جلياً من عرض بعض الأحكام الفقهية التي أثر فيها الاختلاف بين أهل المدينة وأهل الكوفة ومن ذلك:

أ ـ اختلافهم في الأقراء الواردة في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ما هي؟ هل هي الأطهار؛ أي: الأزمنة التي بين الدمين فتخرج المعتدة من العدة متى دخلت في الحيضة الثالثة أم هي الدم نفسه فلا تخرج من عدتها إلا إذا اغتسلت من حيضتها الثالثة؟

ذهب جمهور أهل المدينة إلى أن الأقراء هي الأطهار. وذهب جمهور أهل الكوفة إلى أن الأقراء هي الحيض.

والاختلاف بينهم في ذلك ليس اختلافاً حادثاً وإنما يرجع إلى اختلاف الصحابة، فقد كان ابن عمر وزيد بن ثابت والسيدة عائشة منهم يرون أن الأقراء هي الأطهار وفي ذلك يقول أبو بكر بن عبد الرحمٰن: «ما أدركت أحداً من فقهائنا إلا وهو يقول ذلك»[2]، وبقولهم أخذ التابعون في المدينة. وكان سيدنا علي وعبد الله بن مسعود وعمر وأبو موسى الأشعري يرون أن الأقراء هي الحيض وبقولهم أخذ التابعون في الكوفة.

وسبب الاختلاف بين الصحابة هو اشتراك لفظ: «القرء» لغة بين الحيض والطهر فحمله على الأول فريق، وحمله على الثاني الفريق الآخر، فلما جاء

---

(١) انظر في أسباب اختلاف الصحابة: «تاريخ التشريع الإسلامي»، للشيخ محمد الخضري ص١٣٩، و«أسباب اختلاف الفقهاء»، للشيخ على الخفيف ص١٣ وما بعدها. و«تاريخ التشريع الإسلامي»، لأستاذنا الأستاذ إبراهيم الدسوقي الشهاوي ص٤٩.

(٢) انظر: «المغني»، لابن قدامة ٧/ ٤٥٣.

دور التابعين اعتمد أهل كل أقليم قول شيوخهم[1].

ب ـ اختلافهم في الإيلاء هل تطلق الزوجة فيه بانقضاء أربعة الأشهر دون أن يفيء الزوج؟ أو يوقف بعد مضي أربعة الأشهر فإما أن يفيء أو يطلق؟

ذهب جمهور أهل المدينة إلى أنه يوقف بعد مضي أربعة الأشهر فاما أن يفيء أو يطلق.

وذهب جمهور أهل الكوفة إلى أن الطلاق يقع بانقضاء أربعة الأشهر ما دام الزوج لم يفئ فيها.

والاختلاف في ذلك يرجع إلى اختلاف الصحابة، فإن الصحابة في المدينة وعلى رأسهم عبد الله بن عمر كانوا يقولون بالوقف. وفي هذا يقول سليمان بن يسار: «أدركت بضعة عشر رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ كلهم يقول في الإيلاء الوقف»[2].

والصحابة في الكوفة وعلى رأسهم عبد الله بن مسعود كانوا يقولون بوقوع الطلاق بمضي أربعة الأشهر.

وسبب الاختلاف بين الصحابة في هذا الموطن هو «احتمال قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٢٦﴾ وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَـٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٢٧﴾﴾ [البقرة: ٢٢٦، ٢٢٧]، للمعنيين فإن قوله تعالى: ﴿فَإِن فَآءُو﴾ يحتمل الفيء قبل انقضاء أربعة الأشهر ويحتمل الفيء بعدها. فمن فهم منه قبل انقضائها قال: يقع الطلاق بمضي أربعة الأشهر ومعنى العزم عنده في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَـٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٢٧﴾﴾ محمول على من لا يفيء حتى تنقضي المدة. ومن فهم منه الفيء بعد انقضاء المدة قال بالوقف، ومعنى العزم عنده على الطلاق باللفظ. وقد عضد أهل الكوفة رأيهم بأن ابن مسعود كان يقرأ: ﴿فإن فاءوا فيهن فإن الله غفور رحيم﴾»[3].

---

(١) «بداية المجتهد»، لابن رشد ٢/ ٨٩.

(٢) انظر: «المحلى»، لابن حزم ١/ ٤٦، و«المغني»، لابن قدامة ٧/ ٣١٨.

(٣) انظر: «المحلى»، لابن حزم ١/ ٤٦، ٤٧، و«المغني»، لابن قدامة ٧/ ٣١٨، ٣١٩، =

ج - ومن ذلك اختلافهم في طلاق الحرة إذا كانت زوجة لعبد هل تحرم بطلقتين أم بثلاث طلقات؟

ذهب أهل المدينة إلى أنها تحرم بطلقتين اعتباراً بحال الزوج، وذهب أهل الكوفة إلى أنها تحرم بثلاث طلقات اعتباراً بحال الزوجة.

وأساس الاختلاف في ذلك يرجع إلى اختلاف الصحابة فإنهم - بعد اتفاقهم - على تنصيف حقوق العبد والأمة اختلفوا هل يعتبر الطلاق بالزوج أو بالزوجة؟

فرأي سيدنا عثمان وزيد بن ثابت والسيدة عائشة وهم من شيوخ الفقه في المدينة أنه يعتبر بالزوج، وفي هذا يقول زيد بن ثابت: «إن كان الرجل حراً وامرأته أمة ثلاث تطليقات واعتدت حيضتين وإن كان عبداً وامرأته حرة تطليقتين واعتدت ثلاث حيض»[1]، وروي عن السيدة عائشة أيضاً: «إن غلاماً طلق امرأته وهي حرة تطليقتين فسأل عائشة، فقالت: لا تقربها»[2].

وروى سيدنا علي وعبد الله بن مسعود وهما من شيوخ أهل الكوفة أن الطلاق يعتبر بحال الزوجة، وفي هذا يروى عن سيدنا علي قوله: **«السُّنَّة بالنساء يعني الطلاق والعدة»**[3] وسبب الاختلاف في هذا بين الصحابة اختلاف في الرأي ففريق رأى الاعتبار بحال الزوج لأنه الموقع للطلاق، وفريق آخر رأى الاعتبار بحال الزوجة لأنها الواقع عليها الطلاق. وعن كل فريق من الفريقين أخذ أتباعه وتلاميذه[4].

د - ومن ذلك اختلافهم في رفع المصلي يديه في الصلاة، فأهل المدينة يرون أنه يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة وإذا كبر للركوع وإذا رفع رأسه منه. وأهل الكوفة يذهبون إلى أنه لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة فقط.

= و«بداية المجتهد»، لابن رشد ٢/ ١٠٠.

(١) «المحلى» ١٠/ ٢٣٢.

(٢) «المحلى» ١٠/ ٢٣٢.

(٣) «المحلى» ١٠/ ٢٣١.

(٤) انظر: «تاريخ التشريع الإسلامي»، للشيخ محمد الخضري ص١٣٣، ١٣٤.

وسبب الاختلاف بينهم في ذلك هو اختلاف الآثار التي رواها كل عن شيوخه من الصحابة يدل على ذلك أن الإمام الأوزاعي ـ الذي كان يذهب مذهب أهل المدينة في هذه المسألة ـ اجتمع مع الإمام أبي حنيفة بمكة فقال الأوزاعي لأبي حنيفة: ما بالكم لا ترفعون أيديكم عند الركوع والرفع منه. فقال أبو حنيفة: لم يصح في ذلك عن رسول الله ﷺ شيء، فقال الأوزاعي: كيف وقد حدثني الزهري عن سالم عن أبيه، عن رسول الله ﷺ أنه كان يرفع يديه عند الركوع وعند الرفع منه. فقال أبو حنيفة حدثنا حماد عن إبراهيم، عن علقمة والأسود عن ابن مسعود أن رسول الله ﷺ كان لا يرفع يديه إلا إذا افتتح الصلاة ولا يعود لشيء من ذلك. فقال الأوزاعي: أحدثك عن الزهري عن سالم عن أبيه وتقول: حدثني حماد عن إبراهيم. فقال له أبو حنيفة: حماد أفقه من الزهري، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس بدون ابن عمر، وإن لابن عمر صحبة أو له فضل صحبة. فالأسود له فضل كثير وعبد الله هو عبد الله»[(١)].

هـ ـ ومن ذلك اختلافهم في القراءة خلف الإمام، فأهل المدينة يرون القراءة مع الإمام فيما أسر، وعدم القراءة فيما يجهر فيه.

وكان أهل الكوفة لا يرون القراءة خلف الإمام.

واستدل أهل المدينة على مذهبهم بما روي عن هشام بن عروة، عن أبيه «أنه كان يقرأ خلف الإمام فيما لا يجهر فيه الإمام بالقراءة»[(٢)].

واستدل أهل الكوفة بما روي عن علقمة بن قيس «أنه كان يشدد في القراءة خلف الإمام ويقول بفيه الحجر»[(٣)] وعلقمة لا بد أن يكون قد أخذ ذلك عن شيوخه من الصحابة في الكوفة.

---

(١) «الحجج»، للإمام محمد بن الحسن ص٣٢، ٣٣، طبعة الهند، و«الفكر السامي»، للحجوي ٢/ ١٠٠.

(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٨١، و«الموطأ» برواية محمد بن الحسن الشيباني ص٢٤ ـ ٢٨.

(٣) «الآثار»، لأبي يوسف، ص٢٩، طبعة الاستقامة، وقد ناظر الإمام أبو حنيفة في عصر =

و ـ ومن ذلك اختلافهم في جواز السلم في الحيوان والرقيق من العروض التي لا تنضبط بالصفة والعدد ـ بعد اتفاقهم على جوازه فيما ينضبط بالصفة والعدد ـ.

فقد ذهب أهل المدينة إلى جوازه، وخالفهم في ذلك أهل الكوفة فمنعوه، وقول أهل المدينة هو قول ابن عمر من الصحابة، وقول أهل الكوفة هو قول ابن مسعود(١).

ز ـ ومن ذلك اختلافهم في مال المرتد فقد قال فقهاء المدينة: إنه لجماعة المسلمين يرثونه. وقولهم هذا مأخوذ عن إمامهم زيد بن ثابت.

وقال أهل الكوفة: يرثه قرابته من المسلمين، وقولهم هذا مأخوذ عن ابن مسعود وعلي رضي الله عنهما، وفي ذلك يقول ابن رشد: «وأما مال المرتد إذا قتل أو مات، فقال جمهور فقهاء الحجاز: هو لجماعة المسلمين، ولا يرثه قرابته. وبه قال مالك والشافعي وهو قول زيد من الصحابة. وقال أبو حنيفة والثوري وجمهور الكوفيين وكثير من البصريين يرثه ورثته من المسلمين وهو قول ابن مسعود من الصحابة وعلي رضي الله عنهما»(٢).

وفيما عدا هذه المسائل فقد اختلف أهل الكوفة وأهل المدينة في مسائل كثيرة مثل الجمع بين الصلاتين ليلة المطر، ونقض الوضوء بمس الذكر والقهقهة، واستئناف الوضوء من الدم السائل، والمسح على الخفين، ومقدار

= متأخر عن عصر التابعين أهل المدينة منتصراً لمذهبه ومذهب سلفه، فقد حكي أن جماعة من المدينة جاؤوه ليناظروه في هذه المسألة، فقال لهم: لا يمكنني مناظرة الجميع من أعلمكم لأناظره؟ فأشاروا إلى واحد، فقال: هذا أعلمكم؟ قالوا: نعم، والمناظرة معه كالمناظرة معكم؟ قالوا: نعم، والإلزام عليه كالإلزام عليكم؟ قالوا: نعم، قال: إن ناظرته لزمتكم الحجة، قالوا: كيف. قال: «لأنكم اخترتموه فجعلتم كلامه كلامكم، وكذا نحن اخترنا الإمام فقراءته قراءتنا وهو ينوب عنا فأقروا بالإلزام».

انظر: «مناقب أبي حنيفة»، للمكي ١/ ١٧٧، ١٧٨.

(١) «بداية المجتهد»، لابن رشد ٢/ ٢٠١.

(٢) «بداية المجتهد» ٢/ ٣٥٢، ٣٥٣.

الإقامة المسقطة للصلاة، والخليطين في المال ومتى تجب عليهما الزكاة، ووقت انقطاع التلبية، وميراث حق الشفعة، والحكم بالشاهد مع يمين صاحب الحق، وتحريم الأنبذة وكثير غير هذه[١].

والاختلاف في كل هذه المسائل كان اختلافاً راجعاً لاختلاف فتاوى شيوخ كل من الفريقين، أو اختلاف مروياتهم.

○ سبب اتباع كل فريق قول شيوخه من الصحابة:

واتباع كل فريق من أهل المدينة وأهل الكوفة قول شيوخه من الصحابة أمر طبيعي راجع إلى غلبة التاثر بهم وكثرة الأخذ عنهم، وفي هذا يقول الدهلوي: «والذي يروي عن السلف من تأكيد الأخذ بمذاهب أصحابهم، وألا يخرج منها بحال فإن كل إنسان يحب ما هو مختار أصحابه وقومه حتى في الزي والمطاعم، أو لصولة ناشئة من ملاحظة الدليل ونحو ذلك من الأسباب فظنه البعض تعصباً دينياً حاشاهم من ذلك»[٢].

○ الملاحاة بين أهل المدينة وأهل الكوفة في هذا العصر:

ولأن أساس الاختلاف بينهم كان هو اختلاف شيوخهم من الصحابة افتخر كل منهم بشيوخه من الصحابة؛ فافتخر أهل العراق بأنه نزل بين أظهرهم أعلام الصحابة في الفقه والتشريع وفي هذا يقول الشعبي: «ما كان أفقه من صاحبنا» ـ يعني: ابن مسعود ـ وقال عن الكوفة: «ما دخلها أحد من أصحاب رسول الله ﷺ أنفع علماً ولا أفقه صاحباً منه؛ يعني: ابن مسعود»[٣]، وقال سعيد بن جبير: «كان أصحاب عبد الله سرج هذه القرية»[٤]، وقال علقمة لمسروق حين مال إلى قول زيد بن ثابت في التشريك: «هل أحد منهم أثبت

---

(١) انظر في هذه المسائل الحجج لمحمد بن الحسن الشيباني.

(٢) «الإنصاف في بيان الأسباب التي أوجبت الاختلاف»، للدهلوي ص٢٨، وانظر في هذا المعنى «المناقب»، للزواوي ص٥٢.

(٣) «الطبقات»، لابن سعد ٦/ ٥، ٦.

(٤) المرجع السابق الجزء والصفحة.

من عبد الله فقال: لا ولكن رأيت زيد بن ثابت وأهل المدينة يشركون»[1].

وقال سفيان بن عيينة: قال الشعبي: «ما رأيت أحداً أعظم حلماً ولا أكثر علماً ولا أكف عن الدماء من أصحاب عبد الله إلا ما كان من أصحاب رسول الله ﷺ»[2]، وكما افتخر أهل الكوفة افتخر أهل المدينة وقالوا بادئ ذي بدء أن مصرهم تميز بكثرة الصحابة فيه فإن من تفرق منهم في الأمصار الأخرى أقل عدداً ممن بقي في المدينة، فإن النبي ﷺ ترك بالمدينة بعد رجوعه من حنين نحو اثني عشر ألفاً مات منهم نحو عشرة آلاف بالمدينة، وتفرق ألفان في سائر الأقطار وحتى الألفين الذين خرجوا فإن المدينة استفادت مما عندهم من علم وفقه قبل خروجهم.

وقال سليمان بن يسار عن زيد بن ثابت: «ما كان عمر ولا عثمان يقدمان على زيد بن ثابت أحداً في القضاء والفتوى والفرائض والقراءة»[3]، وقال أبو بكر بن حزم: «إذا رأيت أهل المدينة مجمعين على شيء فلا شك في أنه الحق»[4]، وقال الزهري عن شيوخه في المدينة: «كنت أطلب العلم من ثلاثة: سعيد بن المسيب وكان أفقه الناس وعروة بن الزبير وكان بحراً لا تكدره الدلاء وكنت لا تشاء عند عبيد الله طريقة من علم إلا وجدتها»[5]، وقد بلغت الملاحاة بينهم والافتخار بشيوخهم حد الخروج عن طريق الفقه والمباحث العلمية التي تجمع بينهم إلى مسائل بيئية واجتماعية عامة[6].

---

(١) «الإنصاف»، للدهلوي ص٧.

(٢) «الطبقات» ٦/٦.

(٣) «فجر الإسلام» ص١٧٤، ١٧٥.

(٤) «المناقب»، للزواوي ص٥٣.

(٥) «أعلام الموقعين»، لابن القيم ١/ ٢٤.

(٦) وفي هذا يقول أحد الكوفيين مفتخراً على المدنيين معيراً إياهم بما تنطوي عليه بيئتهم في نظره من مثالب:

عندي مسائل لا شر شير يحسنها ... إن سئل عنها ولا أصحاب شر شير

وليس عرف هذا الدين نعلمه ... إلا حنيفية كوفية الدور

لا تسألن مدنياً فتحرجه ... إلا عن البم والمثناة والزير =

وكل هذه الألوان من الملاحاة كانت صدى من الاختلاف في الفتيا، ولم يكن الاختلاف حول الرأي والحديث - كمنزعين على فريقين من العلماء - قد ظهر بعد إلى الميدان ونحن إذا رمينا ببصرنا إلى عصر الصحابة وجدنا ضرباً من هذه الملاحاة تبعاً للاختلاف بين الصحابة في الإقليمين. روي الإمام مالك في «الموطأ»: «أن أنس بن مالك قدم من العراق فدخل عليه أبو طلحة وأبي بن كعب فقرب لهما طعاماً قد مسته النار فأكلوا منه، فقام أنس فتوضأ، فقال أبو طلحة وأُبي بن كعب: ما هذا يا أنس أعراقية؟ فقال أنس: ليتني لم أفعل. وقام طلحة وأُبي بن كعب فصليا ولم يتوضآ»[1].

وروى الإمام أبو يوسف في «الآثار» عن أبي حنيفة - فأفرشت ذراعي - فلما انصرفت قال: أنت من أهل العراق؟ قلت: نعم. قال: إذا سجدت فاعتمد على راحتيك فإنه يسجد كل عضو منك ولا تفترش ذراعيك افتراش السبع»[2]، ولم يسلموا حتى في ذلك العصر من التفاخر على بعضهم، روي عن عبد الله بن مسعود أنه قال: «أخذت من في رسول الله ﷺ خمسين سورة أحكمتها قبل أن يسلم زيد بن ثابت وله ذؤابة يلعب مع الغلمان»[3].

○ بداية ظهور نزعة الرأي والحديث:

واستمر الاختلاف بين أهل المدينة وأهل الكوفة على هذا النحو إلى أن ظهر الكلام في الرأي في أوائل الدولة العباسية بظهور الإمام أبي حنيفة، يقول ابن تيمية وهو يتحدث عن فقه المدينة: «وأما الفقه والرأي فقد علم أن أهل

= فأجابه آخر من أهل المدينة مفتخراً بما في المدينة من مزايا:

لقد عجبت لغاو ساقه قدر ... وكل أمر إذا حم مقدور

قال المدينة لا يكون بها إلا الغناء ... وإلا البم والمثناه والزبر

لعمر اللّه إن بها قبر الرسول ... وخير الناس مقبور

«الانتقاء»، لابن عبد البر ص١٤١.

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٣٨.
(٢) «الآثار»، للإمام أبي يوسف ص٥٢.
(٣) «حلية الأولياء»، لأبي نعيم ١/ ١٢٥.

المدينة لم يكن فيهم من ابتدع بدعة في أصول الدين، ولما ظهر الكلام في الرأي في أوائل الدولة العباسية وفرع لهم ربيعة وابن هرمز فروعاً، كما فرع البتي وأمثاله بالبصرة، وأبو حنيفة وأمثاله بالكوفة، وصار في الناس من يقبل ذلك وفيهم من يرد، وصار الرادون لذلك مثل هشام بن عروة، وأبي الزناد والزهري وابن عينية وأمثالهم فإن ردوا ما ردوا من الرأي المحدث بالمدينة فهم للرأي المحدث بالعراق أشد رداً»(١)، ومن قول ابن تيمية هذا ـ الذي ساقه وهو بصدد الحديث عن فقه المدينة وتقدمه على فقه الأمصار الأخرى ـ يتضح بجلاء أن حركة الرأي وكثرة التفريع به التي نسبت إليها مدرسة الرأي ظهرت في أوائل الدولة العباسية بظهور الإمام أبي حنيفة، وفي هذا يروي ابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله» عن بعضهم قوله: «الذين ابتدعوا الرأي ثلاثة وكلهم من أبناء سبايا الأُمم وهم ربيعة بالمدينة، وعثمان البتي بالبصرة، وأبو حنيفة بالكوفة»(٢).

وقد صاحبت حركة الرأي هذه حركة أهل الحديث كما يدل على ذلك قول ابن تيمية السابق «وصار في الناس من يقبل ذلك وفيهم من يرد».

ونستطيع أن نقرن نزعة الحديث هذا التي جدَّت مع نزعة الرأي بحركة تدوين الحديث التي بدأت في النصف الثاني من القرن الثاني حيث جمع ابن جريج (ت١٥٠هـ) الحديث في مكة، والإمام مالك بن أنس (ت١٧٩هـ)، ومحمد بن إسحاق (ت١٥١هـ) في المدينة، والربيع بن صبيح (ت١٦٠هـ)، وسعيد بن أبي عروبة (ت١٥٦هـ)، وحماد بن سلمة (ت١٧٦هـ) في البصرة، وسفيان الثوري (ت١٦١هـ) في الكوفة، والإمام الأوزاعي (ت١٥٦هـ) في

(١) «صحة أصول مذهب أهل المدينة»، لابن تيمية ص٣٢، وقول ابن تيمية هذا في قرن حركة الرأي بالإمام أبي حنيفة لا ينفي الدور العظيم الذي قام به الفقيه الكوفي الكبير إبراهيم النخعي شيخ شيخ أبي حنيفة في إرساء دعائم الرأي في هذه المدرسة؛ لأن آثار هذا الإمام الجليل لم تظهر وتتبلور بصورة واضحة إلا من خلال فقه الإمام أبي حنيفة.

(٢) «جامع بيان العلم وفضله»، لابن عبد البر ٢/ ١٨١.

الشام، وعبد الله بن المبارك (ت١٨١هـ) في خراسان، والليث بن سعد (ت١٧٥هـ) في مصر. وفي هذا يقول الأستاذ أحمد أمين: «ويظهر أن كثيراً من هؤلاء الجامعين للحديث كان عملهم رداً على حركة فقهاء العراق القياسيين وأن أمثال مالك بن أنس، والأوزاعي، وسفيان الثوري، والليث بن سعد كانوا فقهاء من مدرسة الحديث يؤثرون الحديث ولو كان خبر آحاد على القياس فجمعوا الحديث ليكون مصدراً منظماً لاستنباط الأحكام منه»[1].

○ اشتداد الصراع بين المدرستين:

وقد احتدم النزاع بين هاتين المدرستين بصورة واضحة في عهد المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨هـ) أبان حدوث فتنة خلق القرآن فقد كان لأهل الحديث وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل موقف واضح في هذه الفتنة قالوا به وثبتوا عليه، رغم العذاب الذي لاقوه، والمحن التي تعرضوا لها، وكان للمعتزلة موقف آخر مقابل لأهل السُّنَّة، وبعض المعتزلة كان ينتسب في مذهبه الفقهي للحنفية الذين هم أهل الرأي كبشر المريسي (ت٢٦٧هـ)، ومحمد بن شجاع الثلجي (ت٢٦٧هـ) وكان المأمون ينتصر لرأي المعتزلة في العقيدة على رأي أهل السُّنَّة فزاد هذا أهل السُّنَّة ضراوة في التمسك بمذهبهم، كما أنه كان ينتصر لأهل الرأي على أهل الحديث[2].

وفي هذا العصر لم تكن كلمة الرأي أيضاً تعني الرأي في الفقه الذي يعالج المسائل العملية فقط بل كانت تطلق ويراد بها الرأي في العقيدة وأصول الدين[3].

ومن هنا كان بين أهل الحديث الذين كان منهجهم منهجاً نقلياً صرفاً لا يبتعد عما كان عليه الصحابة والتابعون كثيراً. وبين أهل الكلام الذين

---

(١) «ضحى الإسلام»، للأستاذ أحمد أمين ٢/ ١٠٧، ١٠٨.

(٢) انظر: «مناقب أبي حنيفة»، للموفق المكي ٢/ ٥٥، ٥٦، ٢/ ١٥٩، فقد روى بعض المواقف التي انتصر فيها المأمون لأهل الرأي في الفقه على أهل الحديث.

(٣) انظر بعض النصوص في هذا الشأن في «جامع بيان العلم» ٢/ ١١٥، ١١٦، و«مناقب الإمام الشافعي»، للرازي ص٦٢.

يستعملون رأيهم في مسائل العقيدة، ويجهدون أنفسهم في إثبات العقائد بالأقيسة العقلية والبحوث المنطقية صراع عنيف بالغ الحدة كالصراع بينهم وبين أصحاب الرأي الفقهي[١].

وقد حمل هذا الصراع ابن قتيبة الدينوري[٢]، أن يضع رسالته في تأويل مختلف الحديث التي يقول في صدرها مخاطباً من طلب إليه تأليفها: «أما بعد أسعدك الله بطاعته، وأحاطك بكلاءته، ووفقك للحق برحمته، وجعلك من أهله، فإنك كتبت إليّ تعلمني ما وقفت عليه من ثلب أهل الكلام أهل الحديث وامتهانهم، وإسهابهم في الكتب بذمهم ورميهم بحمل الكذب، ورواية المتناقض حتى وقع الاختلاف، وكثرت السبل، وتقطعت العصم وتعادي المسلمون وتعلق كل فريق منهم لمذهبه بجنس من الحديث»[٣]، ثم أخذ في إيراد ما تعلق به كل فريق وتمسك به لا يراد شبهته وردها.

○ الملاحاة بين أهل الرأي وأهل الحديث في هذا العصر:

ولأن الاختلاف في هذا العصر كان حول الرأي والحديث نلاحظ أن التهم التي تراشق بها الفريقان غلب عليها لون آخر، فبعد أن كانت في الفترة التي لم يتحدد فيها الاختلاف حول الرأي والحديث، وتبرز المقابلة بينهما بشكل واضح تأخذ طابع التلاحي الإقليمي. صارت في هذه الفترة، تأخذ طابعاً آخر فأهل الحديث يذمون أهل الرأي بالكذب وضعف الحديث، وكان هذا على أشده بين المدنيين والكوفيين في أول هذه الفترة وعند بداية تبين هذين النزعتين وفي هذا يقول ابن شهاب الزهري عن حديث أهل العراق: «يخرج الحديث من عندنا شبراً فيعود في العراق ذراعاً»[٤]، ويقول عمر بن

---

(١) انظر: «ضحى الإسلام»، للأستاذ أحمد أمين ٢/ ١٣٤، ١٣٥، و«ابن حنبل»، للشيخ محمد أبو زهرة ص١٠٨.

(٢) هو: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، من أئمة الأدب، ومن المكثرين في التصنيف، ولي قضاء الدينور، وتوفي سنة (٢٧٦هـ)، «الأعلام» ٤/ ٢٨٠.

(٣) «تأويل مختلف الحديث» ص٢، ٣، طبعة الكردي.

(٤) «مناقب الإمام مالك»، للزواوي ص٢٤٢، ٢٤٣.

عبد العزيز لإسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة الأنصاري الفقيه أحد أشياخ مالك حينما استأذنه في الخروج إلى العراق «إذا قدمت العراق فحدثهم ولا تستقرهم، وعلمهم ولا تتعلم منهم، وحدثهم ولا تسمع حديثهم»[(١)]، ويقول الإمام مالك: «إذا جاوز الحديث الحرتين ضعفت شجاعته»[(٢)].

وحينما انتقلت مدرسة الحديث في عصر آخر إلى الإمام الشافعي والإمام أحمد بن حنبل وأتباع الإمام أحمد مثل إسحاق بن راهويه[(٣)]، وأبي ثور[(٤)]، وغيرهم من الذين استقر أمر الحديث لديهم صار أهل الحديث يرمون أهل الرأي بتقديمهم رأيهم على الحديث، وإفراطهم في الرأي، وصار أهل الرأي يرمون أهل الحديث بالجمود وضعف الفكر.

ولعل اختلاف أهل الحديث عن سلفهم في هذا يرجع إلى أنه في هذا العصر المتأخر وضعت ضوابط السُّنَّة، وكان أهل الرأي في ضوابطهم لها يردون كثيراً من أخبار الآحاد ويطعنون في صحة متنها؛ لأنهم اشترطوا في المتن كثيراً من الشروط لا يسلم معها إلا قليل من أخبار الآحاد، وكان أهل الحديث من طرف آخر أحرص الناس على أخبار الآحاد فرموا أهل الرأي بأنهم يقدمون رأيهم على الحديث.

أما الفترة الأولى فهي وإن كان الاختلاف حول الرأي والحديث قد برز فيها إلا أن كل فريق كان يطعن في الآخر بعدم صحة أحاديث أهل بلده، ومن صور الملاحاة بين هذين الفريقين قول الإمام أحمد بن حنبل عن أهل الرأي:

---

(١) المرجع السابق ص٢٤٢، ٢٤٣.

(٢) المرجع السابق ص٢٤٢، ٢٤٣.

(٣) هو: إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي التميمي المروزي، أحد كبار الحفاظ، طاف البلاد لجمع الحديث، أخذ عنه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وغيرهم، قال عنه الخطيب البغدادي: «اجتمع له الحديث والفقه والحفظ والصدق والورع والزهد» توفي سنة (٢٣٨هـ)، انظر: «الأعلام»، للزركلي ١/ ٢٨٤.

(٤) هو: إبراهيم بن خالد بن اليمان الكلبي البغدادي: أحد الأئمة المجتهدين، وأحد علماء الحديث الأثبات توفي ببغداد سنة (٢٤٠هـ)، «الفكر السامي» الربع الثالث ص١٣.

«وأصحاب الرأي مبتدعة ضلال أعداء للسُّنَّة والأثر يبطلون الحديث ويردون على الرسول عليه الصلاة والسلام ويتخذون أبا حنيفة ومن قال بقوله إماماً ويدينون بدينهم»[١].

ومثلما فعل أهل الحديث فعل أهل الرأي فرموهم بالجمود وضعف الفكر وقالوا في ذلك أن بعضهم يصلي الوتر بعد الاستنجاء من غير وضوء ويجعل دليله على إحداث هذا العمل قوله ﷺ: **«من استجمر فليوتر»** وأن بعضهم كان لا يحلق رأسه قبل صلاة الجمعة مدة أربعين سنة استناداً إلى ما فهمه من قوله ﷺ: **«نهى عن الحلق قبل صلاة الجمعة»**، وأن بعضهم سئل عن صبيين ارتضعا لبن شاة هل تثبت بينهما حرمة الرضاع فأجاب أنها تثبت عملاً بقوله ﷺ: **«كل صبيين اجتمعا على ثدي واحد حرم أحدهما على الآخر»**[٢].

ولأن الصورة الأخيرة هي التي نقلها لنا المؤرخون باعتبارها ممثلاً أساسياً للصراع بين أهل الرأي وأهل الحديث فسوف نقف عندها أكثر عند تناولنا لهاتين النزعتين كل على حدة.

وبعد فنستطيع أن نجمل ما تقدم فيما يأتي:

أولاً: أن الاختلاف بين أهل المدينة وأهل الكوفة لم يكن في عصر التابعين اختلافاً حول الرأي والحديث. وإن كان الرأي في العراق بدأ في تلك الفترة في حركة أسرع من الرأي في المدينة، وأن الحديث في المدينة كان أكثر. وإنما كان اختلافهم في غالبه اختلاف شيوخ ومرويات.

ثانياً: أن حركة الرأي بدأت تدخل في النزاع بين أهل المدينة وأهل الكوفة ـ أو بين الكوفة من طرف وسائر الأمصار الأخرى من طرف مقابل ـ حين ظهر إلى ميدان الفقه الإمام أبو حنيفة وبرز فقيهاً ذا طابع معين يمتاز فيه بدقة النظر، والمقدرة على تشقيق المسائل وتفريعها.

---

(١) «طبقات الحنابلة»، للقاضي أبي يعلى ١/ ٣٥.

(٢) انظر: «كشف الأسرار» ١/ ١٧، و«تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من أكاذيب»، للأستاذ محمد زاهد الكوثري ص٤.

ثالثاً: أن هذه الحركة ناهضتها منذ البداية حركة أهل الحديث التي وقفت بإزائها، وكان يمثلها في أول الأمر الإمام مالك، والأوزاعي، وعبد الله بن المبارك، وسفيان الثوري.

رابعاً: أن هذه الحركة ـ حركة أهل الحديث ـ تبلورت أكثر واستقرت عند من تتلمذوا على الحجازيين، وهم الإمام الشافعي، والإمام أحمد، وإسحاق بن راهويه، وأبي ثور وغيرهم، وأن حركة أهل الرأي ظلت في يد تلاميذ الإمام أبي حنيفة، أبو يوسف، وزفر، ومحمد بن الحسن وغيرهم.

خامساً: أن مفهوم الرأي في هذه الفترة لم يكن يعني الرأي في الفقه فحسب بل كان يطلق ويراد به أيضاً الرأي في مسائل العقيدة، وأصول الدين، ومن هنا لم يقتصر النزاع على الفقه وحده، بل تعداه إلى أمور أخرى فظهر النزاع بين أهل الحديث وأهل الكلام.

سادساً: أن صورة النزاع بين أهل الحديث وأهل الرأي في الفترة الأولى من فترتي مدرسة الحديث وهي الفترة التي كانت يمثل الحديث فيها الإمام مالك وأضرابه كانت تحمل أكثر ما تحمل طابع الشك في حديث أهل العراق.

سابعاً: أن هذه الصورة أخذت لوناً آخر حينما استقر أمر تدوين الحديث، ووضعت ضوابط لصحته من أهل الحديث كانوا يراعون فيها صحة السند من غير النظر إلى أن هذا الحديث مدني أو كوفي أو شامي، وكانت هذه الصورة هي الطعن في أهل الرأي بأنهم يقدمون رأيهم على السُّنَّة؛ لأن أهل الرأي، كان لهم تضييق في شروط خبر الواحد خاصة في متنه.

هذه بإجمال هي الخطوات التي خطتها مدارس الرأي والحديث، والمراحل التي تقلبت فيها، ولا بد بعد أن بيناها بياناً عاماً أن نقف وقفة نحدد فيها بطريقة أدق من هم أهل الرأي ومن هم أهل الحديث؟ وما هو منهج كل منهما، وما هو أثر هذا المنهج في الاختلاف بينهما؟ وما هو الموضع الصحيح لأهل المدينة بينهما؟

○ من هم أهل الرأي؟

يتفق المؤرخون على أن المراد بأهل الرأي الكوفيون الذين تركزت طريقتهم وانتظم مذهبهم على يد الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت.

وقد رجحنا أن أصل هذه الطريقة في عصر الصحابة هم الصحابة المكثرون من الفتيا، وقد تدرج الإكثار من الفتيا في هذه المدرسة على وجه الخصوص لأن ظروف العراق، ومتطلبات بيئته فرضت ذلك حتى نضج وتبلور في طريقة أهل الرأي التي حمل لواءها الإمام أبو حنيفة وتلاميذه[1]. ويختلفون ـ بعد ذلك ـ في إدراج غير الحنفية في عداد أهل الرأي تبعاً لاختلافهم في المراد بالرأي الذي تنسب إليه التسمية فيدخل فيهم «ابن قتيبة» ربيعة الرأي من أهل المدينة والأوزاعي من أهل الشام، وسفيان الثوري ـ وهو وإن كان من أهل الكوفة إلا أنه معدود عند غيره في أهل الحديث ـ، والإمام مالك بن أنس[2].

ويرجع ذلك إلى أن ابن قتيبة اعتبر أن صاحب الرأي هو كل من اجتهد واستنبط، ويظهر هذا جلياً من عدّه لأهل الحديث ـ: بحسبانهم طرفاً مقابلاً لأهل الرأي فهو لم يعد فيهم في الغالب الأعم إلا من اشتهر بالرواية فقط ولم

---

(١) انظر: «الملل والنحل»، للشهرستاني حيث يقول عن أهل الرأي: «وهم أهل العراق أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت، ومن أصحابه محمد بن الحسن، وأبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن محمد القاضي، وزفر بن الهذيل والحسن بن زياد اللؤلؤي وابن سماعة وعافية القاضي، وابو مطيع البلخي وبشر المريسي» ١/ ٢٠٧.
ويقول ابن خلدون في المقدمة: «وكان الحديث في العراق قليلاً لما قدمناه فاستكثروا القياس ومهروا فيه فلذلك قيل أهل الرأي، ومقدم جماعتهم الذين استقر المذهب فيه وفي أصحابه أبي حنيفة» «مقدمة ابن خلدون» ١/ ٣٧٢، ويقول ابن النديم في «الفهرست»: «الفن الثاني في المقالة السادسة في أخبار العلماء وما صنفوه من الكتب، وفي أخبار أبي حنيفة وأصحابه العراقيين أصحاب الرأي» «الفهرس»، لابن النديم ص٢٨٤.

(٢) انظر: «المعارف»، لابن قتيبة الدينوري حيث يعد أهل الرأي فيذكر على الترتيب ابن أبي ليلى، أبو حنيفة، ربيعة الرأي، زفر، الأوزاعي، سفيان الثوري، مالك بن أنس، أبو يوسف، محمد بن الحسن، انظر: «المعارف» ص٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨.

يعرف له تبريز في الفقه[1] كما أن ابن قتيبة - من جهة ثانية - لم يلاحظ في عده لأهل الرأي البيئة بقدر مراعاته للمنهج ولذلك أدخل ربيعة الرأي في عداد هذه المدرسة مع أن ربيعة وإن اشتهر بالرأي بمعنى واسع يقرب فيه من مدرسة الكوفة - إلا أنه أخذ فقهه عن مدرسة أخرى تختلف طريقتها في الفقه عن مدرسة أبي حنيفة التي أخذ عنها.

ويعد فيهم ابن النديم[2] ربيعة الرأي ولكن لا يعده باعتبار أنه صاحب رأي مدني، وإنما باعتبار أن رأيه الذي اشتهر به مأخوذ عن الإمام أبي حنيفة حيث يقول: «وعن أبي حنيفة أخذ ولكنه تقدمه في الوفاة»[3]، وعلى هذا فابن النديم وإن عد من أهل الرأي ربيعة الرأي إلا أنه مع الجمهور في حصره لأهل الرأي في الكوفيين.

ويتطرف فريق من المؤرخين فيضم إلى الحنفية كل المذاهب الفقهية ويضعهم تحت شعار «أهل الرأي» ويجعل القسيم لهم «الظاهرية» وقد أشار إلى هذا الفريق الدهلوي[4] حيث قال: «إني وجدت بعضهم يزعم أن هناك فرقتين لا ثالث لهما أهل الظاهر وأهل الرأي وإن كل من قاس واستنبط فهو من أهل الرأي»[5]، وهذا الفريق - كما هو ظاهر من عبارة الدهلوي - يجعل المدار على مجرد الاستنباط بالرأي وعدمه، فمن استنبط فهو من أهل الرأي

---

(١) ويعد أهل الحديث فيذكر فيهم شعبة بن الحجاج، خالد الحذاء، أبو المهزم يزيد بن سفيان، جرير بن حازم، حماد بن زيد، حماد بن سلمة، أبو عوانة، هشام بن سعد، أبو معشر، زيد بن كليب، ثور بن يزيد الكلاعي، ابن لهيعة، الليث بن سعد. وانظر: بقية عدة لهم في «المعارف» ص٥٠١ - ٥٠٨.

(٢) هو: أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق بن أبي يعقوب النديم صاحب كتاب «الفهرست»، كان يشتغل وراقاً يبيع الكتب، توفي سنة (٤٣٨هـ)، «الأعلام»، للزركلي ٦/ ٢٥٣.

(٣) انظر: «الفهرست»، لابن النديم ص٢٨٥.

(٤) هو: أبو عبد العزيز أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي الدهلوي الهندي، الملقب بشاه ولي الله، فقيه حنفي من المحدثين من أهل دهلي بالهند، كان آية زمانه في معرفة الحديث، توفي سنة (١١٧٦هـ)، «الأعلام» ١/ ١٤٤.

(٥) «حجة الله البالغة» ١/ ١٢٩.

ومن رفض الاستنباط بالرأي واتبع ظاهر النصوص لا يعدوها فهو من أهل الظاهر.

○ الاتجاه السليم في المراد بأهل الرأي:

والاتجاه السديد في ذلك هو اتجاه الجمهور في أن أهل الرأي هم الحنفية ـ أي: الإمام أبو حنيفة ومن تبعه في طريقته في الفقه ـ لأن الرأي الذي أثير حوله الخلاف في الفترة المتأخرة التي استعر فيها الاختلاف حول الرأي والحديث، وانقسم الناس حياله إلى أهل رأي وحديث بشكل واضح ليس هو مجرد الفهم والاستنباط وإنما هو أمر وراء ذلك[1]. وفي هذا يقول الدهلوي: «ليس المراد بالرأي نفس الفهم والعقل فإن ذلك لا ينفك عن أحد من العلماء، ولا الرأي الذي لا يعتمد على سُنَّة أصلاً فإنه لا ينتحله مسلم ألبتة ولا القدرة على الاستنباط والقياس، فإن أحمد وإسحاق بل الشافعي أيضاً ليسوا من أهل الرأي بالاتفاق وهم يستنبطون ويقيسون بل المراد من أهل الرأي قوم توجهوا بعد المسائل المجمع عليها بين المسلمين أو بين جمهورهم إلى التخريج على أصل رجل من المتقدمين، وكان أكثر أمرهم حمل النظير على النظير، والرأي أصل من الأصول دون تتبع الأحاديث والآثار»[2]، وما يذكره الدهلوي هو السبب الذي سمي من أجله الحنفية بأهل الرأي ـ أي: تقديمهم القياس على خبر الواحد مع توسعهم في القياس ـ وفي ذلك يقول

---

(١) وفي هذا يقول سليمان بن عبد القوي الطوفي الحنبلي في «شرح مختصر الروضة في أصول الحنابلة»: «واعلم أن أصحاب الرأي بحسب الإضافة هم كل من تصرف في الأحكام بالرأي فيتناول جميع علماء الإسلام؛ لأن كل واحد من المجتهدين لا يستغني في اجتهاده عن نظر ورأي، ولو بتحقيق المناط وتنقيحه الذي لا نزاع في صحته، وأما بحسب العلمية فهو في عرف السلف من الرواة بعد محنة خلق القرآن علم على أهل العراق وهم: أهل الكوفة أبو حنيفة، ومن تابعه منهم وبالغ في ذلك بعضهم في التشنيع عليه»، انظر: ص٢١، مقدمة نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية.

(٢) «الإنصاف في بيان الأسباب التي أوجبت الاختلاف»، للدهلوي ص٢٧، و«حجة الله البالغة» ١/ ١٢٩.

الشهرستاني[1]: «وإنما سموا أصحاب الرأي لأن أكثر عنايتهم بتحصيل وجه القياس والمعنى المستنبط من الأحكام وبناء الحوادث عليها وربما يقدمون القياس الجلي على أخبار الآحاد»[2].

وقد أطلق عليهم هذه التسمية أهل الحديث يقول صاحب «لسان العرب»: «إن المحدثين يسمون أصحاب القياس أصحاب الرأي يعنون أنهم يأخذون بآرائهم فيما يشكل من الحديث وما لم يأت فيه حديث ولا أثر»[3] ويقول ابن الأثير في «النهاية»: «والمحدثون يسمون أصحاب القياس أصحاب الرأي»[4]، ويقول الرازي[5] في «مناقب الإمام الشافعي» وهو بصدد الكلام عن أهل الحديث: «إن الناس فريقان منهم من لا يقبل خبر الواحد، ولا شك أنه لا يصدق عليه أنه من أصحاب الحديث، ومنهم من يقبله وهم أيضاً فريقان: منهم من يقدم القياس الجلي على خبر الواحد وهم أصحاب أبي حنيفة، وهم أيضاً ليسوا أصحاب الحديث؛ لأن من قدم الرأي على الحديث امتنع أن يقال أنه من أصحاب الحديث»[6]، ويقول مرة أخرى عن الحنفية ومكانهم من لقب أهل الحديث: «وأما أصحاب أبي حنيفة فهم في غاية البعد عن هذا اللقب لأنه لما كان مذهبهم أن القياس مقدم على الخبر فكيف يليق بهم هذا اللقب»[7]، وفي ذلك يقول الأوزاعي: «إننا لا ننقم على أبي حنيفة أنه رأى كلنا يرى ولكننا ننقم عليه أن يجيئه الحديث عن النبي ﷺ

---

(١) هو: أبو الفتح أحمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني أحد فلاسفة الإسلام، كان إماماً في علم الكلام، و«مذاهب الفلاسفة» و«أديان الأمم»، توفي سنة (٥٤٨هـ)، «الأعلام» ٧/ ٨٣.

(٢) «الملل والنحل»، للشهرستاني ١/ ٢٠٧.

(٣) «لسان العرب»، لابن منظور ١٩/ ٦٩٠، مادة: «رأي».

(٤) «النهاية في غريب الحديث والأثر» ٢/ ٥٥.

(٥) هو: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، فخر الدين الرازي، الإمام المفسر، توفي سنة (٦٠٦هـ)، «الأعلام» ٧/ ٣٠٣.

(٦) «مناقب الإمام الشافعي»، للرازي ص٢٤٥.

(٧) «مناقب الإمام الشافعي»، للرازي ص٢٥٠.

فيخالفه إلى غيره»[1].

ويضيف بعض أهل الحديث سبباً آخر في تسمية الحنفية بأهل الرأي عدا تقديم القياس على خبر الواحد وهو إغراقهم في الاستحسان وفي هذا يقول الإمام أحمد بن حنبل: «وأما أصحاب الرأي فإنهم يسمون أصحاب الحديث نابتة وحشوية، وكذب أصحاب الرأي أعداء الله، بل هم النابتة والحشوية، تركوا آثار الرسول ﷺ وحديثه وقالوا بالرأي، وقاسوا الدين بالاستحسان وحكموا بخلاف الكتاب والسُّنَّة، وهم أصحاب بدعة جهلة وطلاب دنيا بالكذب والبهتان»[2]، ويقول القاضي عياض[3]، وهو يقارن بين الإمام مالك وغيره من الأئمة: «وأما أبو حنيفة فإنه قال بتقديم القياس والاعتبار على «السنن والآثار»، وترك نصوص الأصول وتمسك بالمعقول وآثر الرأي والقياس والاستحسان ثم قدم الاستسحان على القياس فأبعد ما شاء، وحدَّ بعضهم استحسانه بأنه الميل إلى القول بغير حجة وهذا هو الهوى المذموم والشهرة والحدث في الدين والبدعة حتى قال الشافعي: من استحسن فقد شرع في الدين، ولهذا خالفه صاحباه محمد وأبو يوسف في ثلث مذهبه إذ وجدوا السنن تخالفهم فيما تركه لما ذكرناه عن قصد لتغليبه القياس وتقديمه، أو لم تبلغه ولم يعرفها إذ لم تكن من مثقف علومه وبها شنع المشنعون عليه، وتهافت الجراء على ذم البراء بالطعن إليه ما تمسك به من «السنن» فغير مجمع عليه، وأحاديثه ضعيفة متروكة، وبهذا تحزبت طائفة أهل الحديث على أهل الرأي وأساؤوا فيهم القول والرأي»[4].

وقد بلغ بأهل الحديث في اتهامهم لأبي حنيفة في أنه يقدم رأيه على

---

(١) «تأويل مختلف الحديث»، لابن قتيبة ص٦٢.

(٢) «طبقات الحنابلة»، للقاضي أبي يعلى ١/ ٣٦.

(٣) هو: أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، عالم المغرب وإمام أهل الحديث في وقته، كان عالماً بكلام العرب وأيامهم وأنسابهم، ولي قضاء سبتة، وتوفي بمراكش سنة (٥٤٤هـ)، «الأعلام» ٥/ ٢٨٢.

(٤) «ترتيب المدارك» ١/ ٩٠، ٩١.

الحديث أنهم قالوا: إنه تركه فيما يزيد على المائة موضع واتبع رأيه[١]، كما اتهموه بأنه لا يعرف الحديث لأنه لم يكن من مثقفي علومه كما يقول القاضي عياض في كلامه السابق، وفي هذا يقول أيضاً عن الإمام أبي حنيفة: «وهو ممن سلم لهم حسن الاعتبار، وتدقيق النظر والقياس، وجودة الفقه والإمامة فيه لكن ليس له إمامة في الحديث ولا استقلال بعمله ولا يدعيه ولا يدعى له، ولذلك لا يوجد له في أكثر المصنفات الحديثية ذكر ولا أخرج له أهل الصحيحين منه ولو حرفاً»[٢].

○ موقف الحنفية من إطلاق «أهل الرأي» عليهم:

هذا هو السبب الذي سمي من أجله أهل الحديث الحنفية بـ«أهل الرأي»، أو قل هو المراد بالرأي الذي انقسمت حوله المدارس الفقهية إلى مدرستين كبيرتين مدرسة «أهل الحديث» ومدرسة «أهل الرأي» والحنفية كانوا يعرفون هذا الإطلاق - إطلاق أهل الرأي عليهم - ويرتضونه، وفي هذا يقول الإمام أبو حنيفة: «علمنا هذا رأي وهو أكثر ما قدرنا عليه فمن جاءنا بخير منه قبلناه»[٣]، غير أنهم كانوا يعنون بالرأي الذي يطلقونه على أنفسهم معنى آخر غير المعنى الذي أطبق جمهور أهل الحديث على ربط تسميتهم به - وهو تقديم القياس على الحديث - وفي هذا يقول صاحب «كشف الأسرار»: «أنهم سموا بذلك لإتقان معرفتهم بالحلال والحرام، واستخراجهم المعاني من النصوص لبناء الأحكام ودقة نظرهم فيها، وكثرة تفريعهم عليها»[٤].

ويروي الموفق المكي في «مناقب الإمام أبي حنيفة» عن بعضهم قوله: «يقولون أصحاب الرأي أعداء السُّنَّة أصحاب الرأي أهل الأهواء فأما أبو

(١) ذهب إلى ذلك ابن أبي شيبة في «مصنفه»، وقد رد عليه محمد زاهد الكوثري في كتاب أسماه: «النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة» على أبي حنيفة.

(٢) «الفكر السامي»، للحجوي ٢/ ١٢١.

(٣) «تاريخ بغداد» ١٣/ ٣٥٩.

(٤) «كشف الأسرار» ١/ ١٦.

حنيفة وأصحابه فإنهم قاسوا على السُّنَّة»[1]، ويقول اللكنوي[2]، وهو يتحدث عما روَّجه أهل الحديث عنهم: «وخلاصة ما اشتهر بينهم والعجب أنه روى بعضها بعضهم في تصانيفهم أمور منها أنه كان يقدم القياس على السنن النبوية، وبذا فرية بلا مرية ومن شك في ذلك فليطالع الخيرات الحسان والميزان يظهر له أن زعمه موقع له في خسران، ومنها أنه كان كثير الرأي ولذا سمي أصحابه بأصحاب الرأي، وهذا ليس بعيب في الحقيقة فإن كثرة الرأي والقياس دالة على نباهة الرجل، ووفور عقله عند الأكياس، ولا يفيد العقل بدون النقل، ولا النقل بدون العقل، واعتقادنا اعتقاد كل منصف في حقه أنه لو أدرك زماناً كثرت فيه رواية الأحاديث، وكشف المحدثون عن جمالها القناع الحثيث لقلَّ القياس في مذهبه»[3].

وكما لم يرتض الحنفية تسميتهم بأهل الرأي بالصورة التي أجمع عليها أهل الحديث فقد دافعوا عن موقفهم من تقديم القياس على خبر الواحد والمراد من الاستحسان الذي قالوا به دفاعاً حارّاً.

وفي موقفهم من القياس مع الأثر يقول المكي[4]: «زعم بعض الطاعنين

---

(١) «مناقب أبي حنيفة»، للمكي ١/٨٦.

(٢) هو: أبو الحسنات محمد بن عبد الحي بن محمد بن عبد الحليم الأنصاري، اللكنوي، الهندي، عالم بالحديث والتراجم، ومن فقهاء الحنفية، توفي سنة (١٣٠٤هـ)، «الأعلام» ٨/٥٩.

(٣) مقدمة التعليق الممجد للكنوي على «الموطأ» رواية محمد بن الحسن الشيباني ص٢٤، وفي هذا المعنى يقول محمد زاهد الكوثري: «وأما تخصيص الحنفية بهذا الاسم فلا يصح إلا بمعنى البراعة البالغة في الاستنباط فالفقه حيثما كان يصحبه الرأي، سواء كان في المدينة أو في العراق، وطوائفُ الفقهاء كلهم إنما يختلفون في شروط الاجتهاد بما لاح لهم من الدليل وهم متفقون على الأخذ بالكتاب والسُّنَّة والإجماع والقياس، ولا يقتصرون على واحد منها»، «مقدمة نصب الراية» بقلم الكوثري ص٢١.

(٤) هو: أبو الوليد الموفق بن أحمد المكي الخوارزمي، مؤلف «مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة»، كان فقيهاً، أديباً، له فقه وشعر. توفي سنة (٥٦٨هـ)، «الأعلام»: ٨/ ٢٨٩.

أن أبا حنيفة رَحِمَهُ اللهُ قال بالقياس وترك الأثر، وهذا بهت وافتراء عليه فإن كتبه وكتب أصحابه مملوءة من المسائل التي تركوا العمل فيها بالقياس وأخذوا بالأثر الوارد فيه كانتقاض الطهارة بالضحك في الصلاة، والبناء في الصلاة بعد الحدث السابق، وانتقاض الوضوء بالنوم مضجعاً، وبقاء الصوم مع الأكل ناسياً وأشبه ذلك مما يكثر تعدادها» ثم يستطرد قائلاً: «إنه كان رَحِمَهُ اللهُ يقيم دية اليد على منافع الأصابع وما يوجبه فيها أكثر مما يوجبه في غيرها، ويوجب في الخنصر دون ما يوجبه في الإبهام حتى بلغه أن رسول الله ﷺ قال: **«الخنصر والإبهام سواء»**، فترك رأيه واتبع الحديث ومن ذلك ما اقتدى فيه بأبي بكر الصديق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في إيجاب الدية في الأنف وفي الأذنين أقل منه؛ أعني: في الدية، وقال: يواريهما بالعمامة ثم بلغه أن النبي ﷺ أوجب في الأذنين الدية فترك رأيه وأوجب الدية. ومن ذلك ما رواه على ابن عاصم أن أبا حنيفة كان يقول في أكثر الحيض، يقول عطاء: حتى بلغه حديث أنس أن رسول الله ﷺ قال: **«الحيض ثلاثة إلى عشرة فما زاد فهو استحاضة»** فعمل به ورغب عن رأيه، ومن ذلك ما روي عن خلف الأحمر أنه قال: عميدي بأبي حنيفة أنه لا يصلي بعد صلاة العيد ولا قبلها. ثم رأيته يصلي بعد العيد فوقفت أنظر إليه حتى فرغ ثم قلت: عميدي بك وأنت لا ترى هذا فقال: صح عندي أن علي بن أبي طالب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كان يصلي بعد العيد أربعاً»(١).

وفي موقفهم من الدفاع عن الاستحسان الذي قالوا به وأنه ليس القول بالهوى المجرد والحكم في الدين بالتشهي يقول: «وقد طعنوا على أبي حنيفة رَحِمَهُ اللهُ أنه كان يأخذ بالاستحسان وهذا ليس في الشرع فيقال لهم: ثبت بالكتاب والسُّنَّة. أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ وأما السُّنَّة فقوله عليه الصلاة والسلام: **«ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون سيئاً فهو عند الله سيئ»** قال: وعن إياس بن معاوية القاضي، قال: قيسوا ما صلح القياس فإذا فسد فاستحسنوا؛ أي: إذا

---

(١) «مناقب أبي حنيفة»، للمكي ١/ ٩٤، ٩٥.

شد القياس فخذوا بأدق النظرين. وقال ابن المبارك: سمعت ابن شبرمة يقول: إذا كان يجوز لأحد أن يتكلم في دين الله برأيه فأبو حنيفة إذا قال: استحسنت ومع ذلك فإن سائر الفقهاء كمالك والشافعي ﷺ شحنوا كتبهم بالاستحسان، قال الشافعي ﷺ: أستحسن أن تكون المتعة ثلاثين درهماً»[١].

وكما دافع أهل الرأي عن موقفهم من تهمة تقديم القياس على الأثر، وأوضحوا المراد بالاستحسان الذي قالوا به فقد دافعوا عن إمامهم أبي حنيفة وردوا التهمة التي رماه بها أهل الحديث وهو جهله به وفي ذلك رووا أقوالاً كثيرة منها أنه روي عن الإمام أبي حنيفة أنه قال: «عندي صناديق من الحديث ما أخرجت منها إلا اليسير الذي ينتفع به»[٢]، وذكر الديلمي عن عبد العزيز بن رزمة قال: «قدم الكوفة محدث، فقال أبو حنيفة: انظروا إلى ما عنده من الأحاديث هل عنده ما ليس عندنا، ثم قدم محدث آخر، فقال مثل ذلك»[٣] وقال الحسن بن زياد[٤]: «كان الإمام يروي أربعة آلاف حديث ألفين عن حماد وألفين عن سائر المشايخ»[٥]، وذكر صدر الأئمة الخوارزمي عن ابن سماعة «أنه ذكر في تصانيفه نيفاً وسبعين ألف حديث وانتخب «الآثار» من أربعين ألف حديث»[٦].

هذا هو موقف أهل الرأي من التهم التي رماهم بها أهل الحديث، ومن خلال عرضنا لهذه التهم من جانب أهل الحديث، وعرضنا لردود أهل الرأي العامة عليها نرى أن البون شاسع بين الفريقين، فبينما يصر أهل الحديث على هذه التهم يردها أهل الرأي بلا هوادة. فما جلية الأمر في ذلك؟.

---

(١) المرجع السابق ١/ ٩٥.

(٢) المرجع السابق ١/ ٩٥، وانظر: «كشف الأسرار» ١/ ١٧، في هذه النصوص وغيرها.

(٣) «مناقب أبي حنيفة»، للكردري ١/ ١٥١، ١٥٢.

(٤) هو: أبو علي الحسن بن زياد، اللؤلؤي، الكوفي، فقيه، قاض، من أصحاب أبي حنيفة، أخذ عنه وسمع منه ولي قضاء الكوفة، وتوفي سنة (٢٠٤هـ)، «الأعلام» ٢/ ٢٥.

(٥) «مناقب أبي حنيفة»، للكردري ١/ ١٥١، ١٥٢.

(٦) «مناقب أبي حنيفة»، للكردري ١/ ١٥١، ١٥٢.

○ **تقديم القياس على خبر الواحد:**

جلية الأمر في موضوع تقديم القياس على خبر الواحد أن الإمام أبا حنيفة ﷺ قد ضيَّق في شروط قبول خبر الواحد خاصة الشروط التي تتعلق بصحة متنه، ولذلك رد كثيراً من أخبار الآحاد. أما ما نسب إليه من تقديم القياس على خبر الواحد فليس بصحيح النسبة إليه وفي هذا يروي عنه قوله: «كذب والله وافترى علينا من يقول أننا نقدم القياس على النص، وهل يحتاج بعد النص إلى قياس؟»[1]، وقوله: «نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة، وذلك أننا ننظر في دليل المسألة من الكتاب والسُّنَّة وأقضية الصحابة فإن لم نجد دليلاً قسنا حينئذٍ مسكوتاً على منطوق به»[2]، ورووا عن الحسن بن زياد أنه قال: «ليس لأحد أن يقول برأيه مع نص كتاب الله تعالى أو سُنَّة رسوله أو إجماع عن أمة فإذا اختلفت الصحابة على أقوال نختار منها ما هو أقرب للكتاب والسُّنَّة ونجتهد فيما جاوز ذلك فالاجتهاد موسع على الفقهاء لمن عرف الاختلاف وقاس فأحسن القياس وعلى هذا كانوا»[3].

ووصف الفضل بن عياش أبا حنيفة، فقال: «كان أبو حنيفة فقيهاً معروفاً بالفقه، مشهوراً بالورع، وكان إذا وردت عليه مسألة فيها حديث صحيح اتبعه، وإن كان فيها قول عن الصحابة والتابعين اتبعه وإلا قاس فأحسن القياس»[4]، وروي أن أبا جعفر المنصور كتب إليه: «بلغني أنك تقدم القياس على الحديث» فرد عليه أبو حنيفة برسالة جاء فيها: «ليس الأمر كما بلغك يا أمير المؤمنين إنما أعمل أولاً بكتاب الله، ثم بسُنَّة رسول الله ﷺ ثم بأقضية أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ﷺ ثم بأقضية بقية الصحابة ثم أقيس بعد ذلك إذا اختلفوا وليس بين الله وبين خلقه قرابة»[5]، وروي عنه قوله: «عجباً للناس

---

(١) «الميزان»، للشعراني ص٥١، ٥٢.

(٢) «الميزان»، للشعراني ص٥١.

(٣) «المناقب»، للكردري ١/ ١٤٥.

(٤) «كشف الأسرار»، ١/ ١٦.

(٥) «الميزان»، للشعراني ١/ ٥٢.

يقولون: إني أقول بالرأي وما أفتي إلا بالأثر»[١].

وقال في حديث أبي هريرة في الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً: «لولا الحديث لقلت بالرأي»[٢] وهو مذهب أصحابه أيضاً. روي عن زفر بن الهذيل أنه قال: «إننا نأخذ بالرأي ما لم نجد الأثر، فإذا جاء الأثر تركنا الرأي، وأخذنا بالأثر»[٣]. ويؤيد هذا كله أن الإمام أبا الحسن الكرخي[٤] من متأخري الحنفية أنكر هذا القول كما أن الأصوليين في عرضهم للآراء الأصولية في موضوع تقديم القياس على خبر الواحد لا ينسبون هذا الرأي للإمام أبي حنيفة، وإنما ينسبون إليه تقديم الخبر على القياس وفي هذا يقول صاحب «التقرير والتحبير»: «إذا تعارض خبر الواحد والقياس بحيث لا جمع بينهما قدم الخبر مطلقاً عند الأكثرين منهم أبو حنيفة والشافعي وأحمد»[٥]، بل ينسبون تقديم القياس على الخبر للإمام مالك من الأئمة الأربعة!!!

والحقيقة في ذلك أن هذا الرأي هو رأي عيسى بن أبان من الحنفية[٦]، الذي قال بتقديم القياس على خبر الواحد في بعض المواطن، واختاره الإمام أبو زيد وخرج عليه حديث المصراة والعرايا، وشمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي[٧]، والجمهور من الفقهاء وأئمة الحديث قائل بتقديم خبر

---

(١) «كشف الأسرار» ١/ ١٦.

(٢) «كشف الأسرار» ٢/ ٢٨٤.

(٣) «أعلام الموقعين»، لابن القيم ٢/ ٣٦٢.

(٤) هو: أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي، فقيه، انتهت إليه رياسة الحنفية ببغداد، له رسالة عن «الأصول التي عليها مدار فقه الحنفية»، توفي ببغداد سنة (٣٤٠هـ)، «الأعلام» ٤/ ٣٤٧.

(٥) «التقرير والتحبير» ٢/ ٢٩٨.

(٦) هو: أبو موسى عيسى بن أبان بن صدقة، قاض من كبار فقهاء الحنفية، كان عفيفاً سريعاً بإنفاد الحكم، ولي القضاء بالبصرة عشر سنين، وتوفي بها سنة (٢٢١هـ)، انظر: «الأعلام»، للزركلي ٥/ ٢٨٣.

(٧) «كشف الأسرار» ٢/ ٣٨٣، وانظر: «أسباب اختلاف الفقهاء» للشيخ علي الخفيف ص٧٣.

الواحد على القياس[1].

○ تفصيل رأي عيسى بن أبان:

يجدر بنا قبل أن نمضي في عرض ومناقشة رأي عيسى بن أبان أن نقرر أن الأصوليين يذكرون الخلاف مطلقاً في هذه المسألة خلافاً لأبي الحسين البصري الذي فصل فقال:

١ ـ إن القياس إذا عارضه خبر الواحد، وكانت علة القياس منصوصة بنص قطعي وخبر الواحد ينفي موجبها وجب العمل بالقياس؛ لأن النص على العلة كالنص على حكمها، فلا يجوز أن يعارضها خبر الواحد؛ لأن القياس حينئذٍ قطعي والخبر ظني والقطعي مقدم قطعاً.

٢ ـ إن القياس إذا عارضه خبر الواحد، وكانت علة القياس منصوصة بنص ظني ولم يكن حكمها في الأصل مقطوعاً به قدم الخبر؛ لأنهما وإن اتفقا في الظنية فإن الخبر دال على الحكم بصريحه، والقياس دال عليه بواسطة والدال على الحكم صراحة أولى.

٣ ـ إن القياس إذا عارضه خبر الواحد، وكانت علة القياس مستنبطة من أصل ظني قدم الخبر أيضاً بلا خلاف لأن الظن والاحتمال كلما كان أقل كان أولى بالاعتبار وذلك متحقق في الخبر.

٤ ـ إن القياس إذا عارضه خبر الواحد وكانت علة القياس مستنبطة من أصل قطعي فهنا موضع الخلاف[2].

هذا هو موضع النزاع ـ كما يحرره أبو الحسين البصري ـ ولهذا قال

---

(١) «كشف الأسرار» ٢/٢٣٨.

(٢) وعبارة أبو الحسين البصري، كما نقلها عنه صاحب «التقرير والتحبير»: «العلة إن كانت منصوصة بقطعي فالقياس أو بظني ولم يكن حكمها في الأصل ثابتاً بقطعي فالخبر، وإن كان ثابتاً بمقطوع فينبغي أن يكون القياس اختلفوا في هذا الموضع، ثم قال: والأولى أن يرجح أحدهما على الآخر بالاجتهاد عند قوة الظن»، انظر: «التقرير والتحبير» ٢/٢٩٨.

السبكي تعليقاً على قوله: «وأنت تراه كيف لم يجعل اختياره مذهباً مستقلاً برأسه بل أشار إلى موضع الخلاف وينجر اختياره إلى اتباع أقوى الظنين وفي هذا أيضاً لا ينازعه أحد، وإنما النزاع في أقوى الظنين ما هو؟ فمن رجح الخبر قال: الظن المستفاد منه أقوى وبالعكس»[1]، والأشبه بتفصيل عيسى بن أبان أن يكون في موضع النزاع الذي ذكره أبو الحسين البصري لا مطلقاً ولهذا يقول السبكي أيضاً: «وإن فرض أبو الحسين صورة يكون القطع موجوداً فيها فهذا ما لا ينازع إذْ القاطع مرجح على الظن وكذا أرجح الظن فليس في تفصيله عند التحقيق كبير أمر»[2] يعني بذلك أنه لم يأت بمذهب مستقل وإنما حرر موضع الخلاف فقط في المسألة، والاتفاق حاصل في حالة القياس المنصوص العلة فيبقى ـ كما يقول ـ الخلاف بعد ذلك في الظني سواء كانت ظنيته راجعة إلى ظنية النص، أو لأن العلة مستنبطة[3].

---

(١) «التقرير والتحبير» ٢/ ٢٩٩.

(٢) المرجع السابق ٢/ ٢٩٩.

ومما يؤيد أن الخلاف في المستنبطة أن أبا الحسين الصيمري، وهو حنفي، قال: «ولا خلاف في العلة المنصوص عليها، وإنما الخلاف في المستنبطة»، انظر: «إرشاد الفحول»، للشوكاني ص٥٥، ٥٦.

وهو أيضاً ظاهر قول صاحب «التقرير والتحبير» إذ يحكى الخلاف هكذا «وإلا تكن» العلة ثابتة «براجح» بأن تكون مستنبطة أو ثابتة بنص مرجح عن الخبر أو مساوٍ له «فالخبر» مقدم على القياس، وتوقف القاضي أبو بكر في تقديم الخبر على القياس وعكسه قال ابن أبان: إن كان الراوي ضابطاً غير متساهل. انظر: «التقرير والتحبير» ٢/ ٢٩٨، ٣٠٢.

(٣) ومذاهب الأصوليين في هذه المسألة عدا ابن أبان ومن تبعه من الحنفية، أن القاضي أبا بكر توقف في تقديم القياس على الخبر، وتقديم الخبر على القياس، وذهب أبو بكر الأبهري إلى أن مقدمات القياس إن كانت قطعية قدم القياس، وإن كانت ظنية قدم الخبر، والمختار عند الآمدي وابن الحاجب أن العلة إذا كانت ثابتة بنص راجح على الخبر في الدلالة، فإن كان وجود العلة في الفرع قطعياً فيقدم القياس، وإن كان وجودها فيه ظنياً فالتوقف وإن ثبتت بنص غير راجح على الخبر قدم الخبر، انظر: «شرح العضد على مختصر ابن الحاجب» ٢/ ٧٣، ٧٤، و«الإحكام في أصول الأحكام»، للآمدي ١/ ٢٠١، و«التقرير والتحبير» ٢/ ٢٩٨ وما بعدها، و«إرشاد الفحول»، للشوكاني ص٥٥، ٥٦.

وقد فصل عيسى بن أبان، فقال: إن كان الراوي عدلاً ضابطاً عالماً وجب تقديم خبره على القياس، وإلا كان موضع الاجتهاد، وقد تبعه في ذلك فخر الإسلام البزدوي وفصل في ذلك تفصيلاً أكثر، فقال: إن كان الراوي معروفاً بالفقه كالخلفاء الراشدين وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وزيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل وأبو موسى الأشعري، وعائشة ﷺ قدم خبره على القياس مطلقاً وافق القياس الخبر أو خالفه، فإن وافقه تأيد به، وإن خالفه ترك القياس.

وإن كان معروفاً بالرواية دون الفقه مثل أبي هريرة، وأنس بن مالك، فلا يخلو الحال من أحد أمرين: إما أن يوافق حديثه القياس أو يخالفه، فإن وافقه عمل به، وإن خالفه عمل به إن وافق قياساً آخر، أما إن لم يوافق قياساً آخر فيترك الخبر في مثل هذه الحال للضرورة وانسداد باب الرأي، وقد عللوا لذلك بأن ضبط حديث النبي ﷺ عظيم الخطر؛ لأنه قد أوتي جوامع الكلم فلا يستطيع الوقوف على معاني كلامه إلا من كان ذا حظ من الفقه لا سيما وأن رواية الحديث بالمعنى كانت مستفيضة فيهم، فإذا كان الراوي غير فقيه احتمل الأمر أن ينقل معنى كلام الرسول ﷺ بعبارة لا تنتظم ما انتظمته عبارة الرسول ﷺ من معان لقصور فقهه فدخل الخبر من هذا الاحتمال شبهة زائدة، يخلو عنها القياس فإن الشبهة في القياس واحدة وهي الشبهة في الوصف، والشبهة في الخبر إذا حمله الراوي غير الفقيه شبهتان شبهة الاتصال الأصلية، وشبهة في المتن فيحتاط بترجيح ما هو أقل شبهة وهو القياس.

وأما المجهول وهو من لم يشتهر بطول الصحبة مع الرسول ﷺ وإنما اشتهر برواية حديث أو حديثين مثل وابصة بن معبد، وسلمة بن المحبق، ومعقل بن سنان، فإن روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار حديثه مثل حديث المعروف بالفقه والعدالة والضبط فيقبل ويقدم على القياس؛ لأنهم كانوا أهل فقه وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتقصير في أمر الدين، وكانوا لا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم أنه مروي عن الرسول ﷺ وكذلك يقبل إن سكتوا عن الطعن فيه بعد ما بلغتهم روايته للحديث لأن السكوت لا يحل إلا

على وجه الرضا بالمسموع أو المرئي فيعتبر سكوتهم عنه بمنزلة ما لو قبلوه ورووا عنه، إذ لو لم يكن كذلك لتطرقت نسبة التقصير إليهم وهم لم يتهموا بذلك.

وإن اختلفت فيه مع نقل الثقات عنه ـ أي: إن عمل بحديثه البعض ورده البعض ـ يقبل حديثه لأنه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين كأنه رواه بنفسه[1].

وكذلك إذا ظهر حديثه ولم يظهر من السلف إلا الرد لا يقبل حديثه إذا خالف القياس لأنهم كانوا لا يتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله ﷺ فاتفاقهم على الرد دليل على اتهامهم له في هذه الرواية.

أما إذا لم يبلغهم حديثه ولم يظهر منهم رد ولا قبول فلا يجب العمل به ولا يترك به القياس إذا ظهر في زمن متأخر، إلا إذا كان موافقاً لقياس فيجوز العمل به؛ لأن من كان في الصدر الأول فالعدالة ثابتة له بالاعتبار الظاهر، فبهذا الاعتبار يترجح جانب الصدق، وباعتبار أنه لم يشتهر في السلف تدخل تهمة الوهم فيه فإن وافق القياس جاز العمل به[2].

هذا هو التفصيل في خبر الواحد وتقديم القياس عليه في بعض المواطن وهو رأي بعض متأخري الحنفية، وخالفهم في ذلك أبو الحسن الكرخي وجماعة من متأخريهم فلم يشترطوا فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط إذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسُّنَّة المشهورة، ويقدم على القياس، وهذا الرأي هو المناسب لما أثر عن الإمام أبي حنيفة ولهذا يقول أبو اليسر: «وإليه مال أكثر العلماء لأن التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم، والظاهر أنه يروي كما سمع ولو غيَّر لغيَّر على وجه لا يتغير المعنى معه هذا هو الظاهر من أخبار الصحابة والرواة العدول؛ لأن الأخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع من غفلتهم عن المعنى ووقوفهم

(١) «كشف الأسرار» ٢/ ٣٨٥.
(٢) انظر: هذا التفصيل في «كشف الأسرار» ٢/ ٣٨٨.

عليه، وعدالتهم وتقواهم تدفع تهمة التزايد عليه والنقصان عنه.

قال: ولأن القياس الصحيح هو الذي يوجب وهناً في روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب القبول كيلا يتوقف العمل بالأخبار»(١) ثم يقول بعد ذلك: «ولم ينقل هذا القول عن أصحابنا أيضاً بل المنقول عنهم أن خبر الواحد مقدم على القياس ولم ينقل التفصيل ألا ترى أنهم عملوا بخبر أبي هريرة رضي الله عنه في الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً، وإن كان مخالفاً للقياس حتى قال أبو حنيفة رحمه الله: لولا الرواية لقلت بالقياس، ونقل عن أبي يوسف رحمه الله أنه قال: ما جاءنا عن رسول الله ﷺ فعلى الرأس والعين ولم ينقل عن أحد من السلف اشتراط الفقه في الراوي فثبت أن هذا القول مستحدث»(٢)، وهذا المسلك هو المناسب ـ لما أثر عن الصحابة ـ رضوان الله عنهم ـ فقد ردوا خبر الواحد إذا خالف الكتاب والقواعد العامة القطعية، وردوا القياس إذا خالف الخبر وحده ولم يكن له سند من القواعد العامة(٣).

---

(١) «كشف الأسرار» ٢/ ٣٨٣.

(٢) المرجع السابق والجزء والصفحة.

(٣) لاحظ في رد الصحابة لخبر الواحد المخالف للكتاب والقواعد العامة:

١ ـ رد سيدنا عمر لخبر فاطمة بنت قيس لمخالفته للكتاب، فقد روي أن فاطمة بنت قيس قالت: طلقني زوجي ثلاثاً على عهد رسول الله ﷺ فأتيت النبي ﷺ فلم يجعل لي سكنى ولا نفقة فلما سمع سيدنا عمر ذلك قال: «لا ندع كتاب ربنا وسُنَّة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت حفظت أم نسيت».

انظر: «فتح الباري» ٩/ ٣٨٦.

٢ ـ رد السيدة عائشة رضي الله عنها لحديث: «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه» بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، فقد روى البخاري عن عبيد الله بن عبيد الله بن أبي مليكة قال: توفيت ابنة لعثمان رضي الله عنه بمكة، وجئنا لنشهدها وحضرها ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهما وأني لجالس بينهما أو قال: جلست إلى أحدهما ثم جاء الآخر فجلس إلى جنبي، فقال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما لعمرو بن عثمان: ألا تنهى عن البكاء، فإن الرسول ﷺ قال: «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه» فقال ابن عباس رضي الله عنهما: «قد كان عمر رضي الله عنه يقول بعض ذلك» ثم حدث، فقال: صدرت مع عمر رضي الله عنه من مكة فإذا كنا بالبيداء إذا هو بركب تحت ظل شجرة، فقال: «اذهب فانظر من هؤلاء الركب»، قال: فنظرت فإذا صهيب، فأخبرته، فقال: «ادعه لي» =

وعلى هذا الوجه ـ وهو رد خبر الواحد إذا خالف الكتاب أو القواعد العامة المعروفة من جملة النصوص ـ يحمل رده لحديث المصراة الذي رواه أبو هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: **«لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردها وصاعاً من**

= فرجعت إلى صهيب فقلت: «ارتحل فالحق بأمير المؤمنين» فلما أصيب عمر دخل صهيب يبكي، ويقول: واأخاه واصحباه. فقال عمر ﷺ: يا صهيب، أتبكي عليّ وقد قال رسول الله ﷺ: **«إن الميت يعذب ببعض بكاء أهله عليه»**، قال ابن عباس ﷺ: فلما مات عمر ذكرت ذلك لعائشة ﷺ فقالت: «يرحم الله عمر». والله ما حدث رسول الله إن الله يعذب المؤمن ببكاء أحد ولكن قال: **«إن الله يزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه»**، وقالت: حسبكم القرآن: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾» الإجابة فيما استدركته السيدة عائشة على الصحابة ص٣٤.

ولاحظ في ردهم للقياس الذي لم يستند إلى أصل مقرر من الكتاب أو قاعدة قطعية وتقديمهم الخبر عليه:

١ ـ أن سيدنا عمر ﷺ قبل خبر الضحاك بن سفيان في إرث الزوجة من دية زوجها مع مخالفته للقياس فقد روى سفيان عن عمر بن دينار وابن طاوس عن طاوس «أن عمر قال: أذكر الله امرءاً سمع من النبي في الجنين شيئاً؟ فقام حمل بن مالك النابغة، فقال: كنت بين جاريتين لي؛ يعني: ضرتين، فضربت إحداهما الأخرى بمسطح، فألقت جنيناً ميتاً، فقضى فيه رسول الله ﷺ بغرة، فقال عمر: لو لم أسمع فيه لقضينا بغيره، وفي رواية: إن كدنا أن نقضي في مثل هذا برأينا» فإن القياس يوجب الدية كلها إذا كان الجنين حياً عند الجناية على أمه وعدم وجوب شيء منها إذا كان ميتاً. انظر: «سنن أبي داود» ٤/٣١٨.

٢ ـ أنه ثبت أن سيدنا عمر ﷺ كان يقضي في الإبهام بخمس عشرة وفي كل من السبابة والوسطى بعشر، وفي البنصر بتسع، وفي الخنصر بست لاختلاف منافع الأصابع فكان ينزل كل واحدة منازلها بعد علمها أن النبي ﷺ قضى في اليد بخمسين فلما بلغه كتاب آل عمرو بن حزم. وفيه أن رسول الله ﷺ قال: **«وفي كل أصبع مما هنالك عشر من الإبل»** ترك التفصيل برأيه وذهب إلى الحديث.

انظر: «الرسالة»، للإمام الشافعي ص٤٢٢، تحقيق: شاكر.

٣ ـ أن عبد الله بن عمر ترك رأيه في المزارعة بالحديث الذي رواه رافع بن خديج. فقد روي عنه: «كنا نخابر ولا نرى بذلك بأساً حتى زعم رافع أن رسول الله ﷺ نهى عنها فتركناها من أجل ذلك».

انظر: «فتح الباري» ٥/١٧ ـ ٢٠.

تمر»، وفي رواية: **«من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين إلى ثلاثة أيام: إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر»**؛ وفي رواية ثالثة: **«من اشترى غنماً مصراة فاحتلبها فإن رضيها أمسكها وإن سخطها، ففي حلبتها صاع من تمر»**(١)؛ لأن هذا الحديث مخالف لقاعدة: «الخراج بالضمان» **لأنه** يوجب ضمان لبن الدابة على المشتري الذي كان يقوم بإيوائها وعلفها وحفظها عند احتلاب هذا اللبن منها. ومخالف أيضاً للكتاب؛ لأن الكتاب جعل ضمان العدوان فيما له مثل مقدراً بالمثل وهو قوله تعالى: ﴿فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالحديث وهو قوله ﷺ: **«من أعتق شقصاً في عبد قوم عليه نصيب شريكه إن كان موسراً»**(٢).

وعليه أيضاً يحمل رده لحديث العرايا وهي ما روي عن زيد بن ثابت رضي الله عنه؛ أن رسول الله ﷺ: «رخص في العرايا بخرصها»(٣) **لأن هذا** الحديث مخالف للقاعدة في الربويات، إذ الأصل ألا يجوز بيع التمر بالتمر إلا مثلاً بمثل كيلاً بكيل وهي قاعدة مبنية على أحاديث ثابتة مشهورة، **وكذلك** أيضاً يحمل عليه رده لحديث القرعة وهو ما روي أن النبي ﷺ أقرع بين ستة مماليك أعتقهم سيدهم عند موته ولا مال له سواهم فخرجت القرعة لاثنين فأجاز عتقهما وأبقى الأربعة رقاً(٤): لأن هذا الحديث مخالف للأصول إذ

---

(١) انظر في حديث المصراة: «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ١١/٢٧٦، و«مسلم» بشرح النووي ١٠/١٦٠، و«سنن أبي داود» ٢/٩٨.

(٢) انظر: حديث السراية في «البخاري» فقد رواه بسنده إلى عبد الله بن عمر «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ١٣/٨٢، وانظر في دفاع الحنفية عن موقفهم: «حاشية ابن عابدين» ٤/١٠٦، ١٠٧.

(٣) الحديث رواه البخاري ومسلم: انظر: «صحيح البخاري مع عمدة القاري»: ١١/ ٣٠٦، و«مسلم» بشرح النووي ١٠/١٨٢، هذا وما ينبغي ملاحظته هنا أن الإمام أبا حنيفة رد الحديث مع أن راويه زيد بن ثابت وهو من المعروفين بالفقه من الصحابة، فلو كان رده له لمخالفته للقياس فقط لما صح منه ذلك بناءً على تفصيل أصحابه.

(٤) حديث القرعة رواه مسلم بسند إلى عمران بن حصين، انظر: «مسلم» بشرح النووي ١١/١٣٩، ١٤٠.

الأصول تقضي بأن يحل العتق في جميع العبيد، والإجماع منعقد على أن العتق بعد ما نزل في المحل لا يمكن رده[1]، وبهذا الأصل يسلم من جهة مقابلة قبوله لبعض الأخبار مع مخالفتها للقياس الذي لا يعتمد على قاعدة عامة قطعية ومن ذلك تقديمه خبر القهقهة في الصلاة على القياس[2].

• **خلاصة القول:**

وخلاصة القول أن الإمام أبا حنيفة ﷺ ما كان يرد أخبار الآحاد لمجرد القياس وإنما للمعاني التي ذكرناها وفي هذا يقول صاحب «كشف الأسرار» نفسه في صدر الجزء الأول: «فلو زعم أحد أنهم خالفوا الحديث في صورة كذا وكذا فذلك لمعارضته حديث آخر ثبت عندهم يؤيده القياس أو لدلالة آية أو نحو ذلك على ما بينا في الكتب الطوال. أما أن يكون الرأي عندهم مقدماً على السُّنَّة كما ظنه الطاعنون فكلا»[3]. وفي هذا يقول الحجوي: «فكل ما يوجد في مذهب أبي حنيفة من مخالفة السنن فإما أن يكون لم يطلع عليها لكونه أخذ بأحاديث العراقيين دون الحجازيين والشاميين إلا ما قل، وفي هذه الصورة يتعين ترك مذهبه والتمسك بالسُّنَّة، وفي مثل هذه الصورة يذم التقليد في جميع المذاهب ويتعين الخروج من ربقته؛ لأن الإحاطة بالعلم إنما هي لله والعصمة إنما هي لمقام النبوة، وليس أبو حنيفة أو مالك برسل بعثوا إلينا، وإنما هم مجتهدون يخطئون ويصيبون، وإما أن يكون اطلع على قادح ومعارض فتركها وهنا يحتدم الجدال بين أرباب المذاهب في القادح هل هو مؤثر أم لا؟ وفي المعارض هل هو مقدم أم لا»[4].

---

(١) انظر: «الموافقات»، للشاطبي ٣/ ٢٣، ٢٤.

(٢) «الموافقات» ٣/ ٢٤، ومن الجدير بالملاحظة أن راوي حديث القهقهة معبد الجهني وهو غير معروف بالفقه وحديثه مخالف للقياس، ومع ذلك قبله الإمام أبو حنيفة وقدمه على القياس، ولو كان الأمر عنده كما هو تفصيل عيسى بن أبان والبزدوي لما قبل هذا الحديث. انظر: «أبو حنيفة»، للشيخ محمد أبو زهرة ص٢٨٩.

(٣) «كشف الأسرار» ١/ ١٧.

(٤) «الفكر السامي»، للحجوي ٢/ ١٣٨.

بل إن الحنفية يقدمون فتوى الصحابي إذا كانت في أمر لا مجال للرأي فيه على الرأي ومن ذلك أخذهم بقول ابن عباس في النذر بذبح الولد أنه يوجب ذبح شاة، وأخذهم في تقديم المهر بعشرة دراهم بقول سيدنا علي، وأخذهم بقول أنس في تقدير الحيض بثلاثة أيام، وأكثره بعشرة أيام وكثير غير هذا[1].

○ تهمة الإمام أبي حنيفة بعدم معرفة الحديث:

بقي بعد ذلك أن نتحدث عن التهمة الثانية التي رمى بها أهل الحديث الإمام أبا حنيفة وهي جهله بالحديث وعدم معرفته به، وقد رأينا دفاع الحنفية عن إمامهم.

والحقيقة في ذلك أن الإمام أبا حنيفة لم يصنف في الحديث كما صنف الإمام مالك الموطأ، وإنما كان يملي فروع الفقه على تلاميذه، فإذا احتاج إلى دليل في المسألة حدثهم عن شيوخه ولهذا قلت روايته في الحديث هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن مبالغته في اشتراط كمال الضبط قللت من مروياته وفي هذا يقول صاحب «كشف الأسرار»: «قلَّت الرواية عن أبي حنيفة حتى ظن بعض الطاعنين أنه لا يعرف الحديث، وليس الأمر كما ظنوا بل كان أعلم أهل عصره بالحديث ولكن لشرط كمال الضبط قلَّت روايته»[2].

ويقول مؤرخ منصف هو ابن خلدون: «وقد تقوَّل بعض المتعسفين إلى أن منهم - الإشارة إلى الأئمة - من كان قليل البضاعة في الحديث فلهذا قلت روايته ولا سبيل إلى هذا المعتقد في كبار الأئمة؛ لأن الشريعة، إنما تؤخذ من الكتاب والسُّنَّة، ومن كان قليل البضاعة من الحديث فيتعين عليه طلبه وروايته، والجد والتشمير في ذلك ليأخذ الدين عن أصول صحيحة ويتلقى الأحكام عن صاحبها المبلغ لها، وإنما قلل منهم من قلل الرواية لأجل المطاعن التي تعترضه فيها والعلل التي تعرض في طرقها سيما والجرح مقدم عند الأكثر

---

(١) انظر: «أصول السرخسي» ٢/ ١١٠، ١١١.
(٢) «كشف الأسرار» ٢/٧١٨.

فيؤديه الاجتهاد إلى ترك الأخذ بما يعارض مثل ذلك من الأحاديث وطرق الأسانيد، ويكثر ذلك فتقل روايته لضعف في الطرق، والإمام أبو حنيفة إنما قلت روايته لما شدد شروط الرواية والتحمل، وضعف رواية الحديث اليقيني إذا عارضها الفعل النفسي، وقلت من أجلها روايته فقل حديثه لا أنه ترك رواية الحديث متعمداً فحاشاه من ذلك، ويدل على أنه من كبار المجتهدين في علم الحديث اعتماد مذهبه بينهم والتعويل عليه، واعتباره رداً وقبولاً، أما غيره من المجتهدين وهم الجمهور فقد توسعوا في الشروط وكثر حديثهم والكل عن اجتهاد»[1].

○ السبب وراء حملة أهل الحديث على أهل الرأي:

إذا كان الإمام أبو حنيفة ـ كما وصفنا ـ من أنه كان ذا معرفة بالحديث وأنه لا يقدم الرأي على الحديث فلم كان مذهبه هدفاً لهجوم أهل الحديث أو بعبارة أخرى ما هو السبب الحقيقي الذي يكمن وراء حملة أهل الحديث الضاربة عليه؟

أرى أن السبب في ذلك كان جملة أمور منها أن الإمام أبا حنيفة وأتباعه أفرطوا في الفروض العقلية وأكثروا منها، واستعملوا الحيل، وأنهم أغرقوا في الرأي والقياس، وأنهم كانوا ـ مع ذلك ـ متهمين في عقيدتهم من قبل أهل الحديث، وكانت له ولمذهبهم صلة بالسلطة في زمانهم أوغرت عليهم صدور مخالفيهم في المنهج والطريقة من أهل الحديث.

وقد أشار ابن عبد البر إلى أغلب هذه الأمور التي استوجبت الطعن على أبي حنيفة ـ بعد أن أشار إلى تبرئته من التهمة بعدم معرفته للحديث ومن تهمة تجاوزه الحد كما يقول خصومه وتقديمه الرأي على الأثر ـ حيث يقول: «الذين رووا عن أبي حنيفة وأثنوا عليه أكثر من الذين تكلموا فيه، والذين تكلموا فيه من أهل الحديث أكثر ما عابوا عليه الإغراق في الرأي والقياس

---

(١) «مقدمة ابن خلدون» ١/ ٣٧١.

والإرجاء»[1]، ويقول مرة أخرى: «أفرط أصحاب الحديث في ذم أبي حنيفة وتجاوزوا الحد في ذلك والسبب الموجب لذلك عندهم إدخاله الرأي والقياس على الآثار واعتبارهما. وأكثر أهل العلم يقولون: إذا صح الأثر بطل القياس والنظر، وكان رده لما رد من أخبار الآحاد بتأويل محتمل وكثير منه قد تقدمه عليه غيره، وتابعه فيه مثله ممن قال بالرأي، وجل ما يوجد من ذلك ما كان منه إلا اتباعاً لأهل بلده كإبراهيم النخعي وأصحاب ابن مسعود إلا أنه أغرق وأفرط في تنزيل النوازل هو وأصحابه والجواب فيها برأيهم واستحسانهم فأتى من ذلك خلاف كبير للسلف وشنع هي عند مخالفيهم بدع. وما أعلم أحداً من أهل العلم إلا وله تأويل آية أو مذهب في سُنّة رد من أجل ذلك المذهب سُنَّة أخرى بتأويل سائغ أو ادعاء نسخ إلا أن لأبي حنيفة كثير ولغيره قليل»[2].

وسنأخذ في عرض هذه الأمور بشيء من التوضيح واحدة بعد الأخرى.

أولاً: الإغراق في الرأي والقياس:

كان أصحاب مذهب أهل الرأي وعلى رأسهم الإمام أبو حنيفة مكثرين من الرأي والقياس، وقد رجحنا قبل بروز طريقة أهل الرأي إلى الميدان مع ظهور الإمام أبي حنيفة.

ويرجع ذلك إلى أن الإمام أبا حنيفة كان يمتاز بضرب من جودة الفكر وحسن الاستنباط، والقدرة الفائقة في الغوص على المعاني، وقد مكنه من ذلك ـ فوق ملكاته الفطرية ـ جلوسه لدراسة علم الكلام قبل أن يشتغل بالفقه، وأهل الكلام في ذلك العصر كانوا ذوي مقدرة بارعة في الجدل والمناظرة. وقد روي في ذلك عنه: «كنت رجلاً أعطيت جدلاً في الكلام، فمضى دهر فيه أتردد وبه أخاصم وعنه أخاصم وكان أصحابه الجدل والخصومات أكثرها بالبصرة فدخلت البصرة نيفاً وعشرين مرة، منها ما أقيم سنة وأقل وأكثر وكنت قد نازعت طبقات الخوارج من الأباضية والصفرية وغيرهم، وكنت أعد الكلام

(١) «جامع بيان العلم وفضله» ٢/ ١٨٣.
(٢) المرجع السابق ٢/ ١٨١.

أفضل العلوم ثم علمت أنه لو كان فيه خير لتعاطاه السلف الصالح فهجرته»[١].

وقد برزت هذه الملكة الفقهية عنده في كثير مما حكي عنه وكتب المناقب مليئة بهذا النوع من المسائل التي تبرز فيها مقدرته على الإدراك السريع، وعلى تبين الفوارق، والتعرف على جهات التماثل مما لا يمكن أن يتهيأ لغيره[٢]، وقد شهد له بالبراعة في الفقه شيوخه وأقرانه وتلاميذه[٣].

ثانياً: نزعة الفرض والتقدير والحيل:

وكما أكثر أهل الرأي من القياس وتوابعه من أوجه الرأي فقد أكثروا من فرض المسائل وتقديرها قبل أن تقع؛ لأن كثرة استعمالهم للرأي تضطرهم إلى فرض وقائع ليطبقوا عليها ما استنبطوه من علل، وكانوا يسبقون فرض الوقائع بقولهم: «أرأيت كذا» فأطلق عليهم: «الأرأيتيون» وفي هذا يقول الحجوي: «كان الفقه في الزمن النبوي هو التصريح بحكم ما وقع بالفعل أما من بعده من الصحابة وكبار التابعين فكانوا يبينون حكم ما نزل بالفعل في زمنهم ويحفظون أحكام ما قد كان نزل في الزمن قبلهم، فنما الفقه وزدات فروعه نوعاً. أما أبو حنيفة فهو الذي تجرد لفرض المسائل وتقدير وقوعها وفرض أحكامها إما بالقياس على ما وقع، وإما باندراجها في العموم مثلاً فزاد الفقه نمواً وعظمة، وصار أعظم من ذي قبل بكثير قيل: إنه وضع ستين ألف مسألة وقيل ثلثمائة ألف مسألة»[٤].

وقد كان أهل الرأي يفخرون باتجاهم هذا نحو فرض المسائل ويرون في

---

(١) «مناقب أبي حنيفة»، للمكي ١/ ٥٥.

(٢) انظر في هذه المسائل المروية عنه: «المناقب»، للمكي ١/ ١٤٤، ١٤٥، و«الفكر السامي»، للحجوي ٢/ ١٢٥.

(٣) قال عنه حماد بن أبي سليمان شيخه: «ربما اتهمت رأيي برأي أبي حنيفة فأقول بقوله»، «المناقب»، للمكي ١/ ١١٤، وقال عنه تلميذه أبو يوسف: «كلما أخذناه تفاريق وجدناه عندك جملة»، «المناقب»، للكردري ١/ ٩٩.

(٤) «الفكر السامي»، للحجوي ٢/ ١٢٧.

ذلك احتياطاً للبلاء قبل نزوله، سأل الإمام أبو حنيفة قتادة عن مسألة فقال قتادة: أوقعت هذه المسألة؟ قال: لا، قال: فلِمَ تسألوني عما لم يكن؟ فقال أبو حنيفة: إن العلماء يستعدون للبلاء ويتحرزون منه قبل نزوله فإذا نزل عرفوه، وعرفوا الدخول فيه والخروج منه[١].

وكان أهل الحديث من جانب آخر لا يرضون هذا الاتجاه روى أسد بن الفرات قال: «قدمت على مالك وكان ابن القاسم وغيره من أصحابه يجعلوني أسأله عن المسألة فإذا أجاب يقولون لي: قل له فإن كان كان كذا؟ فأقول له فضاق علي يوماً فقال لي: هذه سليسلة بنت سليسلة إن أردت هذا فعليك بالعراق»[٢].

وكانوا مع فرضهم للمسائل يستعملون الحيل للخروج من المآزق، وقد أكثروا منها في باب الإيمان والطلاق ولم يكن أهل الحديث براضين عن هذا التوسع في الحيل؛ لأنهم كانوا أقرب إلى الورع والاحتياط.

ثالثاً: اتهام أهل الرأي في عقيدتهم:

كان الإمام أبو حنيفة وهو: إمام مدرسة الرأي متهماً بالإرجاء وهو مذهب من يرى أن الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان، ويروى أن العمل ليس ركناً أساسياً في الإيمان، وقد بنوا على هذا أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص وأن مرتكب الكبيرة لا يخلد في النار وأن وعد الله لا يتخلف وإن وعيده قد يتخلف[٣].

وقد دفع هذه التهمة عن الإمام أبي حنيفة الشهرستاني حيث قال: «ومن العجب أن غسان كان يحكي عن أبي حنيفة مثل مذهبه ويعده في المرجئة، ولعله كذب ولعمري كان يقال لأبي حنيفة وأصحابه مرجئة السُنَّة، وعده كثير

---

(١) «المناقب»، للمكي ١/١٠٣، ١٠٤.

(٢) «الموافقات» ٤/٣١٨.

(٣) «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين»، للأشعري ص١٤١، و«ضحى الإسلام»، للأستاذ أحمد أمين ٣/٣١٦.

من أصحاب المقالات من مرجئة السُّنَّة ولعل السبب فيه أنه لما كان يقول هو التصديق بالقلب، وهو لا يزيد ولا ينقص ظنوا أنه يؤخر العمل عن الإيمان، والرجل مع تخريجه في العمل كيف يفتي بترك العمل؟ وله سبب آخر وهو أنه كان يخالف القدرية والمعتزلة الذين ظهروا في الصدر الأول والمعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم في القدر مرجئاً، وكذلك الوعيدية من الخوارج فلا يبعد أن اللقب إنما لزمه من فريق من المعتزلة والخوارج والله أعلم»[1].

ويظهر من قول الشهرستاني هذا أن الإمام أبا حنيفة ليس مرجئاً يوافق المرجئة في كل ما ذهبوا إليه، وأن هذه التهمة كانت وليدة الاختلاف بينه وبين المعتزلة والخوارج ويؤيد هذا أن الإمام أبا حنيفة نفسه نفى هذه التهمة حيث قال في «الفقه الأكبر»: «ولا نقول أن المؤمن لا تضره الذنوب ولا نقول إنه لا يدخل النار ولا نقول إنه يخلد فيها وإن كان فاسقاً بعد أن يخرج من الدنيا مؤمناً، ولا نقول إن حسناتنا مقبولة وسيآتنا مغفورة كقول المرجئة ولكن نقول من علم حسنة بجميع شرائطها خالية عن العيوب المفسدة ولم يبطلها الكفر والردة والأخلاق السيئة حتى خرج من الدنيا مؤمناً فإن الله لا يضيعها بل يقبلها منه ويثيبه عليها وما كان من السيئات دون الشرك والكفر ولم يتب عنها صاحبها حتى مات مؤمناً، فإن في مشيئة الله تعالى إن شاء عذبه بالنار، وإن شاء عفا عنه ولم يعذبه بالنار أصلاً»[2].

فتهمة الإمام أبي حنيفة بالإرجاء كما يتضح من قوله فاسدة غير أنها راجت عنه في عصره وهذا هو الذي يهمنا هنا، وهو الذي أشار إليه ابن عبد البر في قوله السابق، وقال أيضاً في موضع آخر: «ونقموا على أبي حنيفة الإرجاء، ومن أهل العلم من ينسب إلى الإرجاء كثير، ولم يعن أحد بنقل قبيح ما قيل فيه كما عنوا بذلك في أبي حنيفة لإمامته، وكان مع هذا يحسد

---

(١) «الملل والنحل»، للشهرستاني ١/ ١٠٥.

(٢) «الفقه الأكبر»، للإمام أبي حنيفة ص٩، وانظر في رد التهمة عن الإمام أبي حنيفة: «تأنيب الخطيب فيما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من أكاذيب»، للكوثري ص٤٤، ٤٥.

وينسب إليه ما ليس فيه، ويختلق عليه ما لا يليق وقد أثنى عليه جماعة من العلماء، ووثقوه وفضلوه»[١].

رابعاً: صلة مذهبهم بالسلطان:

وكان لأهل الرأي في عصرهم صلة وثيقة بالسلطة فقد كان مذهبهم هو المذهب المعوَّل عليه في «الأحكام»[٢]، وقد تولى منهم الإمام أبو يوسف منصب قاضي القضاة في دولة بني العباس وهي في أزهى عصورها وأوج مجدها فزاد ذلك من خصومة أهل الحديث لهم لا سيما وأن السلطة كانت تقف إلى جانبهم، وتناصب أهل الحديث العداء. وفي ذلك يقول الرازي في «مناقب الإمام الشافعي» ـ وهو يتحدث عن ضعف أهل الحديث قبل الإمام الشافعي ـ «والذي يقوي ما ذكرناه أن أصحاب الرأي أظهروا مذاهبهم، وكانت الدنيا مملوءة من المحدثين ورواة الأخبار ولم يقدر أحد منهم على الطعن في أقوال أصحاب الرأي ثم إنه لما قوي مذهب أصحاب الرأي واشتهر وعظم وقعه في القلوب ثم اتفق اتصال أبي حنيفة ومحمد بخدمة هارون الرشيد عظمت تلك القوة جداً لأن العلم والسلطة حصلا معاً»[٣].

ومما يدل على أن صلة هذا المذهب بالسلطان كان لها كبير أثر في الخصومة قول ابن جرير الطبري: «إنه قد تحامى حديث أبي يوسف قوم من أهل الحديث من أجل غلبة الرأي عليه، وتفريعه الفروع والأحكام مع صحبته السلطان وتقلده القضاء»[٤].

○ الأسباب التي أدت إلى استعمال الرأي في العراق:

وبعد فما هي الأسباب التي دعت لاستعمال الرأي عند أهل العراق، وجعلتهم يكثرون من القياس وتوابعه من أوجه الرأي، ويفرطون في تقدير

---

(١) «جامع بيان العلم» ٢/ ١٨٢.
(٢) انظر في هذا المعنى: «ضحى الإسلام»، للأستاذ أحمد أمين ٢/ ١٩٣.
(٣) «مناقب الشافعي»، للرازي ص٢٤٤.
(٤) «وفيات الأعيان»، لابن خلكان ٢/ ٤٥١، و«ضحى الإسلام» ٢/ ١٨٥.

المسائل قبل وقوعها ويحكمون قبول الأحاديث بضوابط عقلية يتوسعون فيها أكثر من غيرهم؟

لعل هذه الأسباب ترجع إلى:

١ ـ أن أهل العراق لم يكن عندهم من الحديث والآثار ثروة كالتي كانت عند أهل الحجاز فهم وإن اعتمدوا جميعاً على مرويات شيوخهم من الصحابة إلا أن من بقي من الصحابة في المدينة كان أكثر فنتج عن هذا أن كثرت الأحاديث في الحجاز وقلت في العراق فدفع هذا أهل العراق إلى الاجتهاد بالرأي. يقول ابن خلدون: «وكان الحديث قليلاً في العراق فأكثروا من القياس ومهروا فيه»[١].

٢ ـ إن الوقائع كانت في مجتمع العراق أكثر من الأحداث والوقائع في مجتمع الحجاز فقد كان مجتمع العراق مجتمعاً متسعاً يموج بعناصر مختلفة من الأجناس والبشر فدفع هذا أهل العراق لاستعمال رأيهم لمواجهة هذه الأحداث والوقائع.

٣ ـ إن العراق كانت مهداً للفتن وموطناً للنحل المختلفة المتصارعة، فقد كانت موطن الشيعة، ومقر الخوارج، ومثار الجدل.

وقد أدى وجود هذه النزعات المختلفة فيها إلى الجرأة على وضع الأحاديث، ورأى فقهاء العراق كل ذلك فكان سبباً في أن تشددوا في قبول الرواية، والتزموا في قبول الأحاديث شروطاً لم يلتزمها غيرهم، وقد نتج عن تشددهم في الرواية قلة في الأحاديث استعاضوا عنها باستعمال الرأي.

٤ ـ أنهم كانوا يتورعون عن رواية الحديث ـ فكان هذا عاملاً عن عوامل إفتائهم بالرأي ـ.

ونزعة التورع عن رواية الحديث قديمة عندهم انتقلت إليهم مع الوفود المبكرة التي أرسلها سيدنا عمر للتعليم والهداية. روي عن قرظة بن كعب قال: «لما سيرنا عمر إلى العراق مشى معنا وقال: أتدرون لم شيعتكم؟ قالوا:

---

(١) «مقدمة ابن خلدون» ١/ ٣٧٢.

مكرمة لنا قال: ومع ذلك فإنكم تأتون أهل قرية لهم دوي بالقرآن فلا تصدوهم بالحديث فتشغلوهم جودوا القرآن، وأقلوا الرواية عن رسول الله ﷺ وأنا شريككم فلما قدموا قرظة قالوا: حدثنا، قال: نهانا عمر»(١).

وظهرت هذه النزعة بصورة بيِّنة عند أستاذ هذه المدرسة في عصر الصحابة الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود روى عن عمرو بن ميمون، قال: «اختلف إلى عبد الله بن مسعود سنة فما سمعته يحدث عن رسول الله ﷺ ولا يقول فيها: قال رسول الله ﷺ، إلا أنه حدث ذات يوم بحديث فجرى على لسانه قال رسول الله ﷺ، فعلاه الكرب حتى رأيت العرق يتحدر عن جبهته، ثم قال: إن شاء الله أو ما فوق ذاك أو قريب من ذلك أو ما دون ذاك»(٢)، وقد ورث هذه النزعة تابعو الكوفة، روى الهيثم بن عدي قال: أخبرنا مجاهد عن الشعبي، قال: «كره الصالحون الإكثار من الحديث ولو استقبلت من أمري ما استدبرت ما حدثت إلا بما أجمع عليه أهل الحديث»(٣) وروي عن إبراهيم النخعي أنه قال: «أقول قال عبد الله؛ ـ يعني: ابن مسعود ـ وقال: علقمة أحب، أحب إلينا»(٤).

وقد انتقلت هذه النزعة إلى الإمام أبي حنيفة، روي عن أبي يوسف أنه قال: «كان أبا حنيفة لا يرى أن يروي الحديث إلا ما حفظه من الذي سمعه منه»(٥).

٥ ـ أن أهل العراق كانوا أهل نظر وتدقيق بحكم بيئتهم فأزكى هذا نزعة الرأي عندهم، يقول ابن أبي الحديد في «نهج البلاغة»: «وطينة أهل العراق ما زالت تنبت أرباب الأهواء وأصحاب النحل العجيبة، والمذاهب البديعة، وأهل هذا الإقليم أهل بصر وتدقيق ونظر وبحث عن الآراء وشبه معترضة

(١) «تذكرة الحفاظ» ١/ ٧.
(٢) «الطبقات»، لابن سعد ٣/ ٣١٣.
(٣) «تذكرة الحفاظ» ١/ ٧٧.
(٤) «حجة الله البالغة»، للدهلوي ١/ ١٥١.
(٥) «الانتقاء»، لابن عبد البر ص١٣٩.

المذاهب، وقد كان منهم في أيام الأكاسرة مثل ماني وديصان ومزدك وغيرهم، وليست طينة الحجاز هذه الطينة ولا أذهان أهل الحجاز هذه الأذهان»[1].

○ أهل الحديث وطريقتهم في الفقه:

يقابل أهل الرأي أهل الحديث، وكما تركزت طريقة أهل الرأي في الإمام أبي حنيفة إمام أهل العراق تركزت طريقة أهل الحديث في الإمام مالك بن أنس إمام أهل الحجاز، ويقرب في منهجه في ذلك الأوزاعي إمام أهل الشام، وسفيان الثوري من أهل العراق، والليث بن سعد إمام أهل مصر.

وقد بدأت جذور هذه الطريقة في عصر الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ على يد الصحابة الذين كانوا يقولون من الفتيا ويؤثرون السكوت فيما لم يرد فيه نص، وتدرجت ـ بعد ذلك ـ فكان لها أعلام في عصر التابعين كالشعبي وشريح في العراق[2].

وكان أهل الحجاز في جملتهم في عصر التابعين أقرب إلى روح هذه الطريقة وإن لم يكن الاختلاف حول الرأي والحديث قد ظهر بعد بصورة واضحة.

ومن هنا فإننا نستطيع أن نقول: إن مذهب أهل الحديث الذي تبلور متأخراً اعتمد في الغالب الأعم على طريقة أهل الحجاز، واستند إلى مروياتهم.

وقد كانت هناك أسباب مهدت لظهور هذه النزعة في الحجاز كالأسباب التي مهدت لظهور أهل الرأي في العراق.

---

(١) «نهج البلاغة» ١/ ١١٤، وانظر: «أبو حنيفة»، للشيخ محمد أبو زهرة ص٨٢.

(٢) روي عن شريح أنه جاءه رجل من مراد فقال: يا أبا أمية ما تقول في دية الأصابع؟ قال: سواء في كل أصبع مما هنا لك عشرة من الإبل، فجمع المراد بين إبهاميه وقال: يا سبحان الله سواء هاتان، فقال شريح: «نتبع ولا نبتدع، فإنك لن تضل ما أخذت بالأثر يدك وأذنك في اليد النصف، والأذن يواريها الشعر والقلنسوة والعمامة»، «المحلى»، لابن حزم ١٠/ ٤٣٧.

○ أسباب استعمال الحديث في الحجاز:

١ ـ أن السنن والآثار كانت كثيرة عند أهل الحجاز؛ لأن الصحابة الذين بقوا في المدينة أكثر من غيرهم، ولدى كل منهم من المرويات ما ليس عند الآخر.

٢ ـ أن الحوادث التي كانت تعرض لأهل الحجاز قليلة بالقياس إلى الحوادث التي ظهرت في العراق؛ لأن مجتمعهم كان مجتمعاً بسيطاً لم يعرف التعقيد الذي عرفه مجتمع العراق.

٣ ـ أن مجتمعهم كان مجتمعاً بدوياً بعيداً عن روح الفلسفة والمنطق التي حفل بها مجتمع العراق فساعد هذا على استقرار نزعة الحديث بينهم[(١)].

○ اكتمال مدرسة الحديث:

هذا وإن مدرسة الحديث وإن ابتدأت عند المدنيين فقد نضجت بصورة مكتملة لدى الإمام الشافعي والإمام أحمد بن حنبل، وجمهور المحدثين الذين كانوا يجمعون إلى الحديث الفقه كأبي ثور وإسحاق بن راهويه وغيرهم[(٢)]، بعد أن وقع تدوين الحديث وشاعت روايته وأمكن هؤلاء أن يجمعوا أحاديث البلدان كلها الحجاز والعراق والشام، ومصر، وخراسان واليمن ومن ثم لم يعد الاعتماد في الأحاديث على مرويات خاصة كما هو الشأن والحال عند الحجازيين والعراقيين من قبل، بل كان الاعتماد على الخبر الصحيح أيّاً كان.

وقد مكنهم سلوك هذا الطريق أن يجمعوا كثيراً من الأحاديث، وأن تكون لديهم منها وفرة تسفهم عند الفتوى قال عبد الوهاب الوراق: «ما رأيت مثل أحمد بن حنبل قالوا: وإيش الذي بان لك من علمه وفضله على سائر من رأيت؟ قال: رجل سئل عن ستين ألف مسألة فأجاب فيها بأن قال: أخبرنا

---

(١) انظر: «أسباب اختلاف الفقهاء»، للشيخ علي الخفيف ص١٩٦، ١٩٧، و«تاريخ التشريع الإسلامي»، لأستاذنا الأستاذ إبراهيم الدسوقي الشهاوي ص١٠٦، و«تاريخ الفقه الإسلامي»، لأستاذنا الأستاذ محمد أنيس عبادة ١/ ٢٦٣.

(٢) «الإنصاف»، للدهلوي ص١١.

وحدثنا»[1] وقال الإمام الشافعي: «دخلت يوماً على أحمد بن حنبل، فقلت: يا أبا عبد الله كنت مع أهل العراق في مسألة كذا فلو كان معي حديث عن رسول الله ﷺ فدفع إليه أحمد ثلاث أحاديث، فقال له: جزاك الله خيراً»[2].

○ تقسيم مدرسة الحديث:

ومن هنا فإننا نستطيع أن نقسم مدرسة الحديث إلى قسمين: مدرسة الحديث كما يمثلها المدنيون. ومدرسة الحديث كما يمثلها المتأخرون من أهل الحديث.

○ أهمية هذا التقسيم في هذه الدراسة:

ولهذا التقسيم أهمية قصوى في هذه الدراسة لأن المدنيين يختلفون في شروطهم للسُّنَّة وفي اعتمادهم على الأثر عن أهل الحديث المتأخرين وقد كان هذا الاختلاف سبباً في فسح المجال للرأي في فقه المدنيين.

ولإدراك هذا الاختلاف بصورة بينة واضحة لا بد من دراسة منهج كل من أهل الرأي وأهل الحديث المتأخرين خاصة في السُّنَّة ثم المقارنة بين منهج المدنيين من جانب وأهل الحديث من جانب آخر.

○ منهج أهل الرأي وأهل الحديث وأثره في الاختلاف بينهما:

يتفق أهل الرأي وأهل الحديث على الأخذ بالقرآن الكريم وعلى هذا إذا وجد نص من القرآن فلا يجوز التحول عنه إلى غيره عند الفريقين، وإذا لم يوجد نص من القرآن كانوا يرجعون إلى السُّنَّة، وهنا كانوا يتفقون على تأخر مرتبة السُّنَّة عن القرآن؛ لأن القرآن هو أساس الاستدلال وعمدته، وأن حجية السُّنَّة نفسها ثبتت بنصه، ولا أدل على ذلك من الآيات الكثيرة التي تدل على حجية السُّنَّة مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ

---

(١) «طبقات الحنابلة»، للقاضي أبي يعلى ٦/١.
(٢) المرجع السابق والجزء والصفحة.

﴿فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]، وقوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠].

واختلفوا - بعد ذلك - في مسائل كثيرة تتعلق بالسُّنَّة وعلى وجه الخصوص خبر الآحاد، ويمكن رد الاختلاف بينهم إلى قسمين أساسيين:

أولهما: هل تستقل السُّنَّة بتشريع الأحكام أو لا تستقل؟

ثانيهما: شروط قبول خبر الواحد.

أما عن أولهما وهو استقلال السُّنَّة بتشريع الأحكام فإن أهل الحديث يرون أن السُّنَّة المطهرة بجميع أنواعها مستقلة بتشريع الأحكام، وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام، واستدلوا على ذلك بقوله ﷺ: **«ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه»**[(١)]، وقوله ﷺ: **«لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من بعدي مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول: لا أدري ما وجدناه في كتاب الله اتبعناه»**[(٢)] ورويت عنهم في ذلك أقوال كثيرة. فهذا الأوزاعي يقول: «الكتاب أحوج إلى السُّنَّة من السُّنَّة إلى الكتاب»[(٣)]، وفي هذا المعنى نفسه يقول الإمام أحمد بن حنبل: «من رد حديث رسول الله ﷺ فهو على شفا هلكة»[(٤)].

وهذا المسلك من أهل الحديث هو الذي يتفق مع منهجهم لأنهم هم أهل السُّنَّة والذين حملوا لواء الدفاع عنها.

وأهل الرأي يرون أن خبر الواحد من السُّنَّة لا يجوز أن يستقل بتشريع الأحكام، وأنه يجب عرضه على الكتاب والسُّنَّة المتواترة والمشهورة، **فما**

---

(١) انظر: «إرشاد الفحول»، للشوكاني ص٣٣، والحديث أخرجه أبو داود، انظر: «سنن أبي داود» ٤/ ٢٧٩.

(٢) انظر: «إرشاد الفحول»، للشوكاني ص٨٩، والحديث رواه ابن ماجه بسند إلى عبيد الله بن أبي رافع، ورواه أبو داود بنفس السند. انظر: «سنن أبي ماجه» ١/ ٩، و«أبي داود» ٤/ ٢٨٠.

(٣) «إرشاد الفحول» ص٣٣.

(٤) «مناقب الإمام أحمد»، لابن الجوزي ص١٨٢.

وافقها أخذ به وما خالفها وجب رده، وكما استدل أهل الحديث بأحاديث تؤيد دعواهم استدل أهل الرأي وأوردوا في ذلك قوله ﷺ: **«تكثر لكم الأحاديث من بعدي فإذا روي لكم عني حديث فأعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فردوه»**[1].

وكما كان مسلك أهل الحديث متفقاً مع منهجهم فإن مسلك أهل الرأي أيضاً يتفق مع ظروف بيئتهم، وذلك لأن أهل الرأي حملوا من أئمتهم في العراق التورع عن رواية الحديث كما حملوا عنهم الفقه، وقد رأينا ونحن نتناول أسباب الرأي في بيئة العراق كثرة الأقوال عنهم في ذلك، فقد حملهم ـ إذن ـ شكهم المطلق في الحديث إلى التشدد في روايته وإلى التحقق من هذه الرواية إن وردت بعرضها على الكتاب والسُّنَّة المتواترة والمشهورة.

وقد كان لأهل العراق عذرهم في ذلك فإن بيئتهم كانت موطئاً للنحل المختلفة من مرجئة وجهمية وقدرية، وكان بها أيضاً زنادقة خارجون، وهؤلاء وأولئك كانوا لا يتحرجون من رواية ما لم يقله الرسول ﷺ استخفافاً بالدين ومحاماة على نحلهم، وقد رأى فقهاء العراق كل ذلك فدفعهم الحفاظ على الدين ألا يقبلوا إلا ما يوافق الكتاب ومشهور السُّنَّة[2]، وفي هذا المعنى يقول شمس الأئمة السرخسي: «ففي هذين النوعين ـ إشارته إلى عرض خبر الواحد

---

(١) «كشف الأسرار» ٣/ ١٠، وقد طعن أهل الحديث في هذا الحديث وقالوا: روى هذا الحديث يزيد بن أبي ربيعة عن الأشعث بن ثوبان، ويزيد بن أبي ربيعة مجهول ولا يعرف له سماع عن أبي الأشعث عن أبي أسماء الرحبي، عن ثوبان، فكان منقطعاً أيضاً فلا يصح الاحتجاج به، وحكى عن يحيى بن معين، قال: هذا حديث وضعته الزنادقة وهو أيضاً مخالف للكتاب وهو قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] فيكون الاحتجاج به ساقطاً. وأجاب أهل الرأي بأن البخاري روى هذا الحديث وإيراده له دليل على صحته. وقالوا: لا نسلم أنه مخالف للكتاب لأن وجوب القبول بالكتاب إنما يثبت فيما تحقق أنه من عند الرسول ﷺ بالسماع منه أو بالتواتر، ووجوب العرض إنما يثبت فيما تردد ثبوته عن الرسول ﷺ إذ هو المراد من قوله: **«إذا روي لكم عني حديث»**. انظر: «كشف الأسرار» ٣/ ١٠، و«إرشاد الفحول» ص٣٣.

(٢) انظر: «أبو حنيفة»، للشيخ محمد أبو زهرة ص٢٩٤.

على الكتاب والسُّنَّة المشهورة ـ من الانتقاد للحديث علم كثير، وصيانة للدين بليغة فإن أصل الأهواء والبدع إنما ظهر من قبل ترك عرض خبر الآحاد على الكتاب والسُّنَّة فإن قوماً جعلوها أصلاً مع الشبهة في اتصالها برسول الله ﷺ ومع أنها لا توجب علم اليقين، ثم تأولوا عليها الكتاب والسُّنَّة المشهورة فجعلوا التبع متبوعاً، وجعلوا الأساس ما هو غير متيقن به فوقعوا في الأهواء والبدع بمنزلة من أنكر خبر الواحد فإنه كما لم يجوز العمل به احتاج إلى القياس ليعمل به، وفيه أنواع من الشبهة أو إلى استصحاب الحال وهو ليس بحجة أصلاً، وترك العمل بالحجة إلى ما ليس بحجة فيكون فتحاً لباب الإلحاد، ويجعل ما هو غير متيقن به أصلاً ثم يخرج ما فيه المتيقن عليه فيكون فتحاً لباب الأهواء والبدع، وكل واحد منهما مردود وإنما سواء السبيل ما ذاهب إليه علماؤنا ـ رحمهم الله ـ من إنزال كل حجة منزلها فإنهم جعلوا الكتاب والسُّنَّة المشهورة أصلاً ثم خرجوا عليها ما فيه بعض الشبهة وهو القول المروي بطريق الآحاد، مما كان موافقاً للكتاب أو المشهور قبوله وأوجبوا العمل به، وما كان مخالفاً لهما ردوه على أن العمل بالكتاب والسُّنَّة أوجب من العمل بالغريب بخلافه، وما لم يجدوا في شيء من الأخبار صاروا حينئذٍ إلى القياس في معرفة حكمه لتحقق الحاجة إليه»(١)، وقد ترتب على اختلاف أهل الرأي وأهل الحديث في هذا الأصل الكبير واختلافهم في أمرين هامين:

أ ـ أن أهل الرأي كانوا لا يجيزون الزيادة على الكتاب بخبر الواحد، ويرون ذلك مانعاً من صحته.

ويخالفهم في ذلك أهل الحديث فيجيزون الزيادة على الكتاب بخبر الواحد، ولا يعتبرون ذلك مسوغاً لرده.

ب ـ أن أهل الرأي كانوا لا يرون تخصيص عام القرآن وظاهره بخبر الواحد. وأهل الحديث كانوا يرون أن خبر الآحاد يرتفع إلى مرتبة تخصيص عام القرآن.

---

(١) «كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام» البزدوي ٣/ ١٦.

○ الزيادة على الكتاب بخبر الواحد:

يذهب أهل الرأي إلى عدم جواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد معتمدين على أن الزيادة على الكتاب نسخ معنى وإن كانت في صورتها بياناً، وما ثبت بالدليل القطعي وهو القرآن لا يجوز رفعه بالدليل الظني وهو خبر الواحد[١].

ويوغل بعضهم في الاستدلال على ذلك فيقول: إن التعارض لا يثبت أساساً بين خبر الواحد والكتاب لأنه لا يعلم أنه كلام رسول الله ﷺ لتمكن الشبهة في طريق النقل، ولهذا لا يوجب العلم فلا يتبين به أيضاً مدة بقاء الحكم الثابت بما يوجب علم اليقين[٢]، وهذا كله بعد وفاة الرسول ﷺ وانقطاع الوحي، أما في حال حياته فقد يجوز أن تثبت الزيادة بخبر الواحد، ومن ذلك أن أهل قباء تحولوا في الصلاة من جهة بيت المقدس إلى جهة الكعبة بخبر الواحد ولم ينكر ذلك عليهم رسول الله ﷺ، وذلك لأن احتمال النسخ والتوقيت في حياته ﷺ قائم في كل وقت لأن الوحي ينزل عليه حالاً فحال وأما بعده فليس ثمة احتمال للنسخ ابتداء[٣].

وفي توضيح رأي أهل الحديث في جواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد يقول ابن القيم: «فما كان منها زائداً على القرآن فهو تشريع مبتدأ من جهة النبي ﷺ تجب طاعته فيه ولا تحل معصيته وليس هذا تقديماً لها على كتاب الله بل امتثال لما أمر الله به من طاعة رسول الله، ولو كان رسول الله ﷺ لا يطاع في هذا القسم لم يكن لطاعته معنى وسقطت طاعته المختصة به وإنه إذا لم تجب طاعته إلا فيما وافق القرآن لا فيما زاد عليه لم يكن له طاعة خاصة تختص به وقد قال الله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، وكيف يمكن أحداً أن لا يقبل حديثاً زائداً على كتاب الله فلا يقبل

---

(١) المرجع السابق ٣/ ١٠.
(٢) «أصول السرخسي» ٢/ ٧٧، ٧٨.
(٣) المرجع السابق ٢/ ٧٧، ٧٨.

حديث تحريم المرأة على عمتها ولا على خالتها، ولا حديث التحريم بالرضاعة لكل ما يحرم من النسب ولا حديث خيار الشرط، ولا أحاديث الشفعة، ولا حديث الرهن في الحضر مع أنه زائد على ما في القرآن، ولا حديث ميراث الجدة، ولا حديث تخيير المرأة إذا أعتقت تحت زوجها، ولا حديث منع الحائض من الصوم والصلاة، ولا حديث وجوب الكفارة على من جامع في نهار رمضان، ولا أحاديث المتوفى عنها زوجها مع زيادتها على ما في القرآن.

فهلا قلتم أنها نسخ للقرآن وهو لا ينسخ بالسُّنَّة، وكيف زدتم على كتاب الله فجوزتم الوضوء بنبيذ التمر بخبر ضعيف، وكيف زدتم على كتاب الله فشرطتم في الصداق أن يكون أقله عشرة دراهم بخبر لا يصح البتة وهو زيادة محضة على القرآن، وقد أخذ الناس بحديث: «**لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم**» وهو زائد على القرآن وأخذوا كلهم بحديث توريثه ﷺ بنت الابن السدس مع البنت وهو زائد على ما في القرآن. وأخذ الناس كلهم بحديث استبراء المسبية بحيضة وهو زائد على ما في كتاب الله وأخذوا بحديث: «**من قتل قتيلاً فله سلبه**»، وهو زائد على ما في القرآن من قسمة الغنائم»[1]، ثم أخذ في سرد كثير من مثل هذه المسائل إلى أن قال: «وأضعاف أضعاف ما ذكرنا بل الأحكام التي ليست في القرآن إن لم تكن أكثر منها لم تكن تنقص عنها، ولو ساغ لنا رد كل سُنَّة كانت زائدة على نص القرآن لبطلت سنن رسول الله ﷺ إلا سُنَّة دل عليها القرآن وهذا هو الذي أخبر النبي ﷺ وآله بأنه سيقع ولا بد من وقوع خبره».

○ ما ترتب على اختلاف أهل الرأي وأهل الحديث في هذا الأصل:

وقد ترتب على اختلاف أهل الحديث وأهل الرأي في هذا الأصل اختلافهم في:

---

(١) «أعلام الموقعين»، لابن القيم ٢/ ٣٨٠.

١ ـ تغريب الزاني غير المحصن: ذهب أهل الرأي إلى أن حد الزاني غير المحصن هو الجلد فقط، ولم يجيزوا تغريبه أخذاً بعموم قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾﴾ [النور: ٢][(١)]؛ لأن الأحاديث التي جاء فيها التغريب أحاديث آحاد لا ترقى إلى أن يزاد بها على الكتاب؛ لأن الزيادة على الكتاب نسخ عندهم، ونسخ الكتاب لا يكون إلا بمثله في القطعية وخالفهم في ذلك أهل الحديث، فقالوا: إنه يجب مع الجلد أن يغرب سنةً أخذاً بالأحاديث الواردة في ذلك، والتي هي بمثابة البيان للآية، وهي ما روي عن أبي هريرة أن النبي ﷺ: «قضى فيمن زنى ولم يحصن، بنفي عام وإقامة الحد عليه»[(٢)].

وبما روي عنه وعن زيد بن خالد أنهما قالا: «إن رجلاً من الأعراب أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله أنشدتك الله إلا قضيت لي بكتاب الله، وقال الخصم الآخر ـ وهو أفقه منه ـ نعم فاقض بيننا بكتاب الله وائذن لي، فقال رسول الله ﷺ: قل: قال: إن ابني هذا كان عسيفاً على هذا فزنى بامرأته وإني أخبرت أن على ابني الرجم فافتديت منه بمائة شاة ووليدة فسألت أهل العلم فأخبروني أن على ابني جلد مائة وتغريب عام وأن على امرأة هذا الرجم، فقال رسول الله ﷺ: **والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله الوليدة والغنم رد وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام واغد يا أنيس ـ لرجل من أسلم ـ إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها** فغدا عليها فاعترفت فأمر بها

---

(١) هذا وقد بينت السُّنَّة المشهورة أن المراد بالزانية والزاني من لم يحصن أما من أحصن فحده الرجم، فقد قال رسول الله ﷺ: «**خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم**»، «صحيح مسلم» ٢/ ٣٣، ثم رجم النبي ﷺ ماعزاً ولم يجلده، فدل على أن حد الثيب الرجم فقط، انظر: «الرسالة»، للإمام الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر ص١٢٩، وما بعدها، وص٢٤٧ وما بعدها.

(٢) الحديث رواه البخاري بسنده إلى أبي هريرة. انظر: «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ١٤/ ٢٣ ـ ٢٨.

رسول الله ﷺ فرجمت»[1].

٢ ـ القضاء بالشاهد واليمين: ذهب أهل الرأي إلى أنه لا يجوز القضاء بشاهد واحد مع يمين صاحب الحق أخذاً بقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِ﴾ [الطلاق: ٢]

ولم يأخذوا بالأحاديث الواردة في ذلك لأنها زائدة على ما في القرآن، ولا تجوز الزيادة على القرآن بخبر الواحد عنهم.

وخالفهم في ذلك أهل الحديث فأجازوا القضاء بالشاهد واليمين آخذين بما روي عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ: **«قضى بيمين وشاهد»**، وكذلك ما روي عن جابر أن النبي ﷺ: **«قضى باليمين مع الشاهد»**[2].

٣ ـ تقييد الرقبة في كفارة اليمين والظهار:

قال أهل الرأي بعدم اشتراط الإيمان في كفارة اليمين والظهار أخذاً بقوله تعالى في كفارة اليمين: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَحِيمِ ﴿٨٦﴾﴾ [المائدة: ٨٦]، وقوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن

---

(١) الحديث رواه البخاري بسنده، انظر: «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ٢٣/ ١٥، ورواه أيضاً بقية الستة. انظر: «نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية» ٣/ ٣٢٨. وانظر في الاختلاف: «أصول السرخسي» ١/ ٨٤، و«كشف الأسرار» ٣/ ١٧٥، و«تخريج الفروع على الأصول»، للزنجاني ص١١، تحقيق: الدكتور أديب صالح، «والمغني»، لابن قدامة ٨/١٦٦، ١٦٨، و«بداية المجتهد»، لابن رشد ٢/ ٤٣٦، و«أسباب اختلاف الفقهاء»، للشيخ علي الخفيف ص٦٨.

(٢) انظر: أحاديث القضاء بالشاهد ويمين صاحب الحق في أبي داود «الأقضية»، سنن أبي داود ٣/ ٤١٩، و«مسلم» في الأقضية، مسلم بشرح النووي ١٢/ ٣، ٤، والترمذي في «الإحكام»، وانظر في الاختلاف: «أصول السرخسي» ١/ ٨٤، و«كشف الأسرار» ٣/ ١١، ١٢، و«تخريج الفروع على الأصول»، للزنجاني ص١١، «المغني»، لابن قدامة ٩/ ١٥٢، ١٥٣، و«أسباب اختلاف الفقهاء» للشيخ علي الخفيف ٦٨/ ٧٠.

﴿نِسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] ولم يروا تقييدها بالإيمان كما في كفارة القتل.

وخالفهم في ذلك أهل الحديث فاشترطوا الإيمان في الكفارتين أخذاً بخبر الواحد وهو ما روي أن «معاوية بن الحكم جاء بجارية إلى رسول الله ﷺ وقال: علي رقبة أفأعتقها؟ فقال لها رسول الله ﷺ: **أين الله؟** فقالت: في السماء، قال: **من أنا؟** قالت: أنت رسول الله ـ قال: **فاعتقها فإنها مؤمنة**»(١).

ب ـ تخصيص عام القرآن بخبر الواحد:

يذهب أهل الرأي بناءً على أصلهم السابق إلى أن العام من الكتاب والسُّنَّة المتواترة والمشهورة لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد؛ لأن التخصيص بطريق المعارضة، والظني لا يعارض القطعي وهذا المذهب هو المشهور عن علمائهم والمنقول عن أبي بكر الجصاص وعيسى بن أبان وأكثر أصحابهم(٢).

وعضدوا رأيهم هذا بأن هذا المذهب هو مذهب الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ فإن أبا بكر جمع الصحابة وأمرهم أن يردوا كل حديث مخالف للكتاب. وعمر رضي الله عنه رد حديث فاطمة بنت قيس في المبتوتة أنها لا تستحق النفقة وقال: لا نترك كتاب ربنا وسُنَّة نبينا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت؟ وردت السيدة عائشة رضي الله عنها حديث تعذيب الميت ببكاء أهله عليه، وتلت قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [فاطر: ١٨](٣)، وخالفهم في ذلك أهل الحديث فأجازوا تخصيص عام القرآن بخبر الواحد لأن دلالة العام عندهم ظنية. وفي هذا يقول ابن القيم في إعلام الموقعين: «وقد صنف الإمام أحمد رضي الله عنه كتاباً في طاعة الرسول ﷺ رد فيه على من احتج بظاهر القرآن في

---

(١) الحديث في «الموطأ»: انظر: «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ١٤٠، و«نيل الأوطار» ٣/ ٥٢، وانظر في الاختلاف: «كشف الأسرار» ٣/ ١٩٤، و«أصول السرخسي» ١/ ٨٤، و«تخريج الفروع على الأصول»، للزنجاني ص١٣٥، و«المغني»، لابن قدامة ٧/ ٣٥٨، ٣٥٩.

(٢) «كشف الأسرار» ١/ ٢٩٤، ٢٩٥.

(٣) «كشف الأسرار» ١/ ٢٩٦.

معارضة سنن رسول الله ﷺ، وترك الاحتجاج بها، فقال في أثناء خطبته: إن الله جل ثناؤه وتقدست أسماءه بعث محمداً بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون، وأنزل عليه كتاب الهدى والنور لمن اتبعه، وجعل رسوله الدال على ما أراد من ظاهره وباطنه، وخاصه وعامه وناسخه ومنسوخه، وما قصد له الكتاب فكان رسول الله ﷺ هو المعبر عن كتاب الله الدال على معانيه شاهده في ذلك أصحابه الذين ارتضاهم الله لنبيه، واصطفاهم له ونقلوا له ذلك عنه فكانوا هم أعلم الناس برسول الله ﷺ وبما أراد الله من كتابه بمشاهدتهم وما قصد له الكتاب فكانوا هم المعبرين عن ذلك بعد رسول الله ﷺ، قال جابر: ورسول الله ﷺ بين أظهرنا ينزل عليه القرآن، وهو يعرف تأويله، وما عمل به من شيء عملنا به ثم ساق الآيات الدالة على طاعة الرسول»[1]، ويقول مرة أخرى: «ولو ساغ رد سنن رسول الله ﷺ لما فهمه الرجل من ظاهر الكتاب لردت بذلك أكثر السنن، وبطلت بالكلية، فما من أحد يحتج عليه بسُنَّة تخالف مذهبه ونحلته إلا يمكنه أن يثبت بعموم آية أو إطلاقها ويقول هذه السُّنَّة مخالفة لهذا العموم أو هذا الإطق فلا يقبل، وهؤلاء الروافض ردوا حديث: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» بعموم آية: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾ وما من أحد رد سُنَّة بما فهمه من القرآن إلا وقد قبل أضعافها مع كونها كذلك»[2].

○ ما ترتب على اختلاف أهل الرأي وأهل الحديث في هذا الأصل:

وقد ترتب على اختلاف أهل الرأي وأهل الحديث في هذا الأصل اختلافهم في:

١ ـ حل متروك التسمية: فأهل الرأي يرون أن المسلم إذا ترك التسمية على الذبيحة عامداً لا تحل الذبيحة أخذاً بعموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]، ومطلق النهي يقتضي التحريم، ولم يروا

(١) «أعلام الموقعين»، لابن القيم ٢/ ٣٦٧.

(٢) المرجع السابق، الجزء والصفحة.

تخصيص هذا العموم بالأحاديث الواردة في حل ذبيحة المسلم، سمّى أو لم يسمِّ؛ لأن عموم القرآن لا يخص بخبر الواحد عندهم.

وخالفهم في ذلك أهل الحديث وقالوا بحل متروك التسمية اعتماداً على حديث البراء بن عازب أن رسول الله ﷺ قال: **«المسلم يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم»**(١) وما روي عن السيدة عائشة قالت: قلت: يا رسول الله إن هنا قوماً حديثو عهد بشرك يأتوننا بلحمان لا يدرى يذكرون اسم الله عليها أم لا؟ قال: **«اذكروا أنتم اسم الله وكلوا»**(٢).

٢ ـ مباح الدم الملتجئ إلى الحرم: ذهب أهل الرأي إلى أن مباح الدم بردة أو زنى أو قطع طريق أو قصاص إذا التجأ إلى الحرم لا يقتل فيه أخذاً بعموم قوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، فقد علق الأمن بشرط وهو الدخول فيكون ثابتاً عنده، وقالوا: إن الأمن لا يتحقق إلا بإزالة الخوف، وغير الجاني ليس بخائف فلا يتصور ثبوت الأمن في حقه فالنص متناول للجاني فيثبت الأمن في حقه، ولم يروا تخصيص هذا العموم بشيء من الأحاديث الواردة في ذلك؛ لأنها أخبار آحاد، وذهب أهل الحديث إلى أنه يقتل وخصصوا العموم في الاية بقوله ﷺ: **«الحرم لا يعيذ عاصياً ولا فارّاً بدم»**(٣) ومما روي أن النبي ﷺ لما دخل مكة يوم الفتح أمر بقتل نفر منهم ابن خطل فوجدوه متعلقاً بأستار الكعبة فقتلوه(٤).

---

(١) قال الزيلعي في «نصب الراية»: الحديث بهذا اللفظ غريب وفي معناه أحاديث منها ما أخرجه الدارقطني ثم البيهقي عن محمد بن يزيد بن سنان عن معقل بن عبيد الله الجزري عن عمرو بن دينار، عن عكرمة، عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: **«المسلم يكفيه اسمه فإن نسي أن يسمي حين يذبح فليسم، وليذكر اسم الله ثم ليأكل»**، انظر: «نصب الراية» ٤/ ١٨٢.

(٢) الحديث رواه البخاري بسنده إلى السيدة عائشة. انظر: «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ٢٥/ ٩٧، وانظر في الاختلاف «كشف الأسرار» ١/ ٢٩٤، ٢٩٥.

(٣) من حديث طويل أخرجه البخاري بسنده إلى أبي شريح العدوي. انظر: «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ١٠/ ١٨٦.

(٤) الحديث في البخاري بسنده إلى أنس بن مالك. انظر: «صحيح البخاري مع عمدة =

٣ ـ العرايا: يقول أهل الرأي بمنع بيع العرايا وهو أن يشتري الرجل ثمر النخلات لطعام أهله رطباً بخرصها تمراً فيما دون خمسة أوسق أخذاً بعموم الحديث المشهور وهو قوله ﷺ: **«التمر بالتمر كيلاً بكيل»**[١]، ولم يروا تخصيص هذا العموم بالأحاديث الواردة في ترخيص العرايا وهي ما روي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ رخص في بيع العرايا في خمسة أوسق أو فيما دون خمسة أوسق[٢] وغيره من الأحاديث الدالة على جوازها.

وخالف في ذلك أهل الحديث اعتماداً على أحاديث العرايا ورأوها مخصصة لعموم الحديث الذي استند إليه الحنفية.

○ شروط قبول خبر الواحد:

هذا هو الموضع الثاني الذي يختلف فيه أهل الحديث عن أهل الرأي اختلافاً أساسياً في السُّنَّة، فإن أهل الرأي قد ضيقوا في شروط قبول خبر الواحد خاصة فيما يتعلق بمتنه وقد أدى تضييقهم في هذه الشروط إلى شكهم في كثير من أخبار الآحاد وردها نتيجة لذلك، وقد كان ردهم لأخبار الآحاد هذا سبباً في حملة أهل الحديث عليهم الذين اتهموهم بأنهم يقدمون رأيهم على الأثر، وقد أشرنا من قبل إلى أن أهل الرأي معذورون في موقفهم هذا فإن ظروف بيئتهم وما فيها من فرق دينية كثيرة متصارعة احتمى كل فريق منها في الدفاع عن موقفه بأحاديث يضعها حتم عليهم التحرز والتوقي والاحتياط، في قبول الحديث الذي لم يشتهر.

= القاري» ٢٨٢/١٧، وابن خطل هو عبد الله بن خطل كان قد أسلم وارتد وقتل قتيلاً بغير حق، وكانت له قينتان تغنيان بهجو النبي ﷺ: انظر: «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ١٨٦/١٠، وانظر في الاختلاف: «كشف الأسرار» ٢٩٦/١، ٢٩٧، و«تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني ص١٧٦، ١٧٧.

(١) الحديث رواه البخاري بسنده إلى عبد الله بن عمر. انظر: «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ٢٩٠/١١.

(٢) الحديث في البخاري ومسلم. انظر: «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ٢٠٣/١١، و«مسلم بشرح النووي» ١٨٧/١٠، وانظر في الاختلاف: «كشف الأسرار» ٢٩٨/١.

وليس في هذا خروجاً على السُّنَّة بل إن مسلكهم هذا يعتبر مبالغة منهم في المحافظة على السُّنَّة، وحرصاً أكيداً على بناء الأحكام الشرعية على ما تطمئن نفوسهم إليه وتثلج صدورهم به.

ومما يدل على أن تضييقهم في المتن كان أمراً حملتهم عليه ظروف بيئتهم أنهم قبلوا المراسيل ورواية المجهول الحال.

ولم يكن الأمر كذلك لدى أهل الحديث خاصة الطبقة المتأخرة منهم، فإن السُّنَّة في زمنهم قد انتشرت وتيسرت معرفة الصحيح من غير الصحيح فلذلك اتسعت شروطهم وأفسحوا المجال الكبير للعمل بالسُّنَّة.

وقد كان اختلاف أهل الرأي وأهل الحديث في هذه الشروط سبباً أساسياً في أسباب التباعد بينهم واختلافهم في كثير من الفروع الفقهية

وسنقصر حديثنا هنا على شروط أهل الرأي في المتن وهي ما يسمونه بالانقطاع بالمعارضة من الانقطاع الباطني[1]؛ لأن الشروط في السند بين الفريقين تكاد متقاربة من ناحية، ولأنها من ناحية أخرى ليست ذات دلالة على منزع أهل الرأي بخلاف الشروط التي يشترطونها للمتن فإنها ذات دلالة واضحة على مدى استعمالهم للرأي، وفي ذلك نقول أن أهل الرأي يشترطون في خبر الواحد:

١ ـ ألا يكون في أمر تعم به البلوى.

٢ ـ ألا يخالف الكتاب والسُّنَّة المشهورة.

٣ ـ ألا يعمل راويه بخلاف ما روي.

١ ـ ألا يكون في أمر تعم به البلوى:

يشترط أهل الرأي في قبول خبر الواحد ألا يكون في أمر تعم به البلوى، فإذا كان في أمر تعم به البلوى فإنهم لا يرون العمل به ويرون أن ذلك قادحاً فيه.

---

(١) «كشف الأسرار» ٣/ ٧، ٨.

واحتجوا لذلك بأن العادة قاضية باستفاضة ما تعم به البلوى؛ لأن المعروف عن المتدينين أنهم ينقبون عن أحكام الشريعة التي تشتد حاجتهم إليها، ولأن الأمر الذي تعم به البلوى كمس الذكر إذا كان ناقضاً للوضوء تستوجب الضرورة إشاعته فيشيعه النبي ﷺ ولا يقتصر به على مخاطبة الأفراد بل يلقيه إلى عدد يحصل به التواتر والشهرة مبالغة في إشاعته لئلا يفضي إلى بطلان صلاة كثير من الأمة من غير شعور به[١].

○ موقف أهل الحديث:

وخالفهم في ذلك أهل الحديث وتمسكوا بعمل الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ بخبر الواحد في أمور تعم بها البلوى، ومن ذلك أن ابن عمر رضي الله عنه قال: «كنا نخابر أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج، أن النبي ﷺ نهى عن ذلك فانتهينا»[٢].

ومثل رجوعهم إلى خبر السيدة عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالتقاء الختانين[٣].

واستدلوا أيضاً بأن خبر العدل في هذا الباب يفيد ظن الصدق فيجب قبوله كما لم تعم به البلوى ألا ترى أن القياس يقبل فيه مع أنه أضعف من خبر الواحد فلأن يقبل الخبر أولى.

وناقشوا أدلة الحنفية بأنه لا يلزم من عموم البلوى اشتهار حكمها فإن حكم الفصد والحجامة والقهقهة في الصلاة، وإفراد الإقامة وتثنيتها وقراءة الفاتحة خلف الإمام وتركها، والجهر بالتسمية وإخفائها، وعامة تفاصيل

---

(١) «تيسير التحرير» ٣/١١٢، ١١٣، و«كشف الأسرار» ٣/١٦، ١٧، و«أصول الفقه»، للشيخ محمد الخضري ص٢٩٢، ٢٩٣.

(٢) الحديث رواه الستة إلا ابن ماجه.

(٣) حديث السيدة عائشة في التقاء الختانين رواه ابن ماجه. انظر: «سنن ابن ماجه» ١/ ٢١١، ورواه أيضاً الإمام مالك في «الموطأ»، والإمام أحمد في «المسند»، والدارمي في الطهارة.

الصلاة لم تشتهر مع أن هذه الحوادث عامة، وقد رد الحنفية دليل أهل الحديث بأن الصحابة عملوا بخبر الواحد في تلك الحوادث لقرائن اختصت به، أو لصيرورته مشهوراً عند بلوغه إياهم.

وقولهم أنه يفيد ظن الصدق غير مسلم؛ لأن عدم شهرته يعارض ظن الصدق فلا يحصل الظن مع المعارض بخلاف القياس لأنه لا معارض له.

وناقشوا قولهم بأنه لا يلزم من عموم البلوى اشتهار حكمه فإن حكم الفصد والحجامة. . . إلخ. بأن الأصل فيما تعم به البلوى اشتهار حكمه، ولكنه قد لا يشتهر إما لترك واحد من النقلة الرواية اعتماداً على غيره، أو لعارض آخر من موت عامتهم في حرب أو وباء أو نحو ذلك، لكن العوارض لا تعتبر في مقابلة الأصل من غير دليل فقولكم يجوز أن يكون كذا ـ لا يقدح ـ فيما ذكرنا ـ لأنا لم ندع الاشتهار عند عموم البلوى قطعاً بل ادعيناه ظاهراً[1].

○ ما ترتب على اختلاف أهل الرأي وأهل الحديث في هذا الشرط:

وقد ترتب على اختلاف أهل الرأي وأهل الحديث في هذا الشروط اختلافهم في:

١ ـ الجهر بالتسمية في الصلاة: فقد ذهب أهل الحديث إلى وجوب الجهر بالتسمية في الصلاة لما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه «أن النبي ﷺ كان يجهر بالتسمية في الصلاة»[2]، وخالف في ذلك أهل الرأي استناداً إلى أن هذا الخبر في أمر تعم به البلوى فإن الصلاة مطلوبة من جميع المسلمين. وقد حضر صلاته ﷺ الجم الغفير وتكررت منه كل يوم، وقال ﷺ: **«صلوا كما رأيتموني أصلي»** فلو كان ذلك مطلوباً لاستفاض الخبر واشتهر فعدم شهرته واستفاضته مع أنه في أمر تعم به البلوى، ويحتاجه الناس في الصلاة وهو أمر

---

(١) «كشف الأسرار» ٣/ ١٧، ١٨، وانظر في: «أدلة أهل الحديث شرح العضد على ابن الحاجب» ٢/ ٧٢.

(٢) الحديث رواه الدارقطني بسنده إلى أبي هريرة. انظر: «نصب الراية» ١/ ٣٤٥.

كثير التكرر دليل القدح فيه[١].

٢ ـ نقض الوضوء إذا مس المتوضئ من ليست بمحرم عليه: ذهب أهل الحديث إلى أن مس المتوضئ، من ليست بمحرم عليه ينقض الوضوء لما رواه عمر عن النبي ﷺ أنه قال: **«قبلة الرجل امرأته وجسها بيده من الملامسة فمن قبل امرأته أو جسها بيده فعليه الوضوء»**[٢].

وخالفهم في ذلك أهل الرأي اعتماداً على أن أمر انتقاض الوضوء مما تعم به البلوى فلو كان هذا الحديث صحيحاً لاشتهر، فعدم استفاضته واشتهاره قادح فيه[٣].

٢ ـ ألا يخالف الكتاب والسُّنَّة المشهورة:

يشترط أهل الرأي في قبول خبر الواحد ألا يعارض دليلاً أقوى منه من كتاب أو سُنَّة متواترة أو مشهورة فمعارضته لدليل أقوى منه تمنع ثبوت حكمه؛ لأن المغلوب في مقابلة الغالب ساقط فينقطع المعنى، ولأن هذه الأدلة قطعية وخبر الواحد ظني، ولا تعارض بين القطعي والظني بوجه بل إن الظني يسقط بمقابلة القطعي[٤].

وخالفهم في ذلك أهل الحديث، والاختلاف في هذا الشرط فيما يختص بمعارضة خبر الواحد للكتاب يؤول إلى الخلاف في الزيادة على الكتاب بخبر الواحد هل تجوز أم لا؟

ومواطن الخلاف بينهم فيه هي المواطن التي اختلفوا فيها بناءً على جواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد أو عدمها. أما اختلافهم في خبر الواحد إذا عارض السُّنَّة المتواترة أو المشهورة فقد ترتب عليه:

---

(١) انظر: «كشف الأسرار» ١٨/٣، و«تخريج الفروع على الأصول»، للزنجاني ص١٧، و«أسباب اختلاف الفقهاء»، للشيخ علي الخفيف ص٧١، ٧٢.

(٢) الحديث في «الموطأ» انظر: «بشرح السيوطي» ١/ ٥٠، وانظر: «المجموع»، للنووي ٢/ ٣١، ٣٢.

(٣) انظر: «أسباب اختلاف الفقهاء»، للشيخ علي الخفيف ص٧١.

(٤) «كشف الأسرار» ٣/ ٩.

١ - رد اليمين على المدعي: فأهل الرأي يرون أن اليمين لا توجه إلى المدعي إذا أبى المدعى عليه أن يحلف ونكل بعد ما وجهت إليه اليمين.

وخالفهم في ذلك أهل الحديث وقالوا: إن المدعي يستحلف عند ذلك فإن حلف استحق ما ادعاه وإن أبى لم يحكم عليه بشيء بناءً على نكول المدعى عليه.

واستدلوا على ذلك بما روي أن رسول الله ﷺ قال: **«من كانت له طلبة عند أخيه فعليه البينة والمطلوب أولى باليمين فإن نكل حلف الطالب وأخذ»**[١] أما أهل الرأي فقد ردوا هذا الحديث لأنه مخالف للحديث المشهور: **«البينة على من ادعى واليمين على من أنكر»**[٢]، فلم يحيل على المدعي يميناً.

٢ - بيع الرطب بالتمر: ذهب أبو حنيفة إلى جواز بيع الرطب بالتمر مستدلاً بقوله ﷺ: **«التمر بالتمر مثلاً بمثل»** فإنه يدل على الجواز فإن التمر يطلق على الرطب.

وخالف في ذلك أهل الحديث مستندين إلى حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أن النبي ﷺ: «سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال: **«أينقص إذا جف؟»** قالوا: نعم، قال: **«فلا إذن»**[٣]».

ورد الإمام أبو حنيفة هذا الحديث لأنه خبر آحاد مخالف للحديث المشهور الذي استدل به وهو حديث مشهور[٤].

٣ - ألا يعمل راويه من الصحابة بخلافه:

يشترط أهل الرأي في خبر الواحد ألا يعمل راويه من الصحابة بخلافه.

واستدلوا على ذلك بأن الصحابة رضي الله عنهم هم الأصول في نقل الدين لم

---

(١) انظر: «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/١٠٨.

(٢) الحديث في البخاري بلفظ: واليمين على المدعى عليه، انظر: «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ١٣/ ٧٤، و«أسباب اختلاف الفقهاء»، للشيخ علي الخفيف ص٧٠، ٧١.

(٣) انظر تخريج الحديث في: «التمهيد» من هذه الرسالة ص٢٣.

(٤) انظر: «كشف الأسرار» ٣/ ١٤، وخالف الإمام أبو حنيفة صاحباه محمد وأبو يوسف، انظر الموضوع بتفصيل أكثر في: «كشف الأسرار» ٣/ ١٤.

يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة، والاشتغال بما ليس بحجة مع أن عنايتهم بالحجج كانت أقوى من عناية غيرهم بها، فترك المحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على أنه سهو ممن رواه بعدهم أو منسوخ.

○ موقف أهل الحديث:

وخالفهم في ذلك أهل الحديث ولم يروا عمل الصحابي بخلاف ما روي قادحاً في صحة حديثه. فما دام الحديث قد صح سنده، فإن خلاف الصحابي إياه وتركه العمل والمحاجة به لا يوجب رده؛ لأن الخبر حجة على كافة الأمة، والصحابي محجوج به كغيره، فإن قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦] وقوله ﷻ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]، ورداً عامين من دون تخصيص لبعض الأمة دون البعض[1].

○ ما ترتب على اختلاف أهل الرأي وأهل الحديث في هذا الشرط:

وقد ترتب على اختلاف أهل الرأي وأهل الحديث في هذا الشرط اختلافهم في:

١ ـ غسل الإناء إذا ولغ فيه الكلب: فقد ذهب أهل الرأي بناءً على اشتراطهم ألا يعمل الراوي بخلاف ما روي إلى عدم إيجاب غسل الإناء سبعاً إحداهن بالتراب إذا ولغ فيه الكلب لأن أبا هريرة الذي روى حديث: **«إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً إحداهن بالتراب»** روي عنه أنه أفتى بغسله ثلاثاً.

وخالفهم في ذلك أهل الحديث لأن فتوى الصحابي بخلاف ما روى ليست طعناً في صحة الرواية عندهم[2].

٢ ـ نكاح المرأة بغير إذن وليها: يرى أهل الرأي جواز نكاح المرأة بغير

---

(١) «كشف الأسرار» ٣/ ١٨، و«أسباب اختلاف الفقهاء»، للشيخ علي الخفيف ص٨١.

(٢) الحديث في البخاري «فتح الباري» ١/ ١٩٣، وانظر: «فتح القدير» ١/ ٧٥، ٢/ ٣٧٤.

إذن وليها؛ لأن السيدة عائشة التي روت حديث: «**أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل**» روي عنها أنها عملت بخلافه فزوجت حفصة بنت أخيها عبد الرحمٰن وهو غائب بالشام من المنذر بن الزبير فلما حضر غضب ولكنه أقر ما فعلت.

وخالفهم في ذلك أهل الحديث فأخذوا بحديث السيدة عائشة ولم يروا عملها بخلافه طعناً فيه[١].

٣ - النيابة في الصوم: يقول أهل الرأي بعدم جواز النيابة في الصوم؛ لأن السيدة عائشة التي روت حديث: «**من مات وعليه صيام صام عنه وليّه**»[٢] أفتت بخلافه حين سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم، فقالت: «يطعم عنها».

وخالفهم في ذلك أهل الحديث فأجازوا النيابة في الصوم اعتماداً على الحديث، ولم يروا فتوى السيدة عائشة بخلافه مبرراً للطعن فيه.

○ الاختلاف بين أهل الرأي والحديث يرجع في أساسه إلى السُّنَّة:

هذه هي اختلافات أهل الرأي والحديث في السُّنَّة، ومنها نرى أن الاختلاف بينهم كان يرجع إليها في كثير من المسائل.

وقد أحسن الحجوي حن قال بعد أن تحدث عن أهل الرأي والحديث: «على أن التحقيق الذي لا شك فيه أنه ما من إمام منهم إلا وقد قال بالرأي، وما من إمام منهم إلا وقد تبع الأثر إلا أن الخلاف وإن كان ظاهره في المبدأ لكن في التحقيق إنما هو في بعض الجزئيات يثبت فيها الأثر عند الحجازيين دون العراقيين فيأخذ به الأولون ويتركه الآخرون لعدم اطلاعهم عليه أو وجود قادح عندهم. ومن جملة ما اعتبروه قادحاً أن لا يعمل به علماء بلدهم

---

(١) انظر في الاختلاف: «تخريج الفروع على الأصول»، للزنجاني ص١٣٠، والحديث رواه أبو داود بسند إلى السيدة عائشة، انظر: «سنن أبي داود» ١/ ٣٢٥، وأخرجه الترمذي بنفس السند «الجامع الصحيح» ٣/ ٤٠٧.

(٢) الحديث رواه البخاري بسنده إلى السيدة عائشة، انظر: «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ٨/ ٢٣.

فيقولون لولا أن هناك قادحاً لعملوا به واشتهر، وهو قادح ضعيف كما لا يخفى، فيصير الأولون يذمون الآخرين بنبذ السُنَّة واتباع الرأي، والأخيرون يذمون الأولين بالجمود وضعف الفكر»[1].

فالاختلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث - كما هو ظاهر عبارة الحجوي - يرجع إلى الاختلاف في السُنَّة خاصة خبر الواحد، ويأتي الاختلاف في الرأي تالياً لذلك بيان ذلك أن من ضيَّق في شروط قبوله أكثر من استعمال الرأي، ومن توسع في هذه الشروط أقل من استعمال الرأي.

وللمدنيين وعلى رأسهم الإمام مالك موقف وسط بين أهل الرأي وأهل الحديث المتأخرين يتضح من المقارنة بينهم وبين أهل الحديث المتأخرين في العمل بالسُنَّة والأخذ بالأثر.

○ مدرسة المدينة ومدرسة الحديث:

أوردنا فيما سلف منهج أهل الرأي ومنهج أهل الحديث، وعرضنا صور الاختلاف بينهم تبعاً لاختلاف منهجهم.

ونريد هنا أن نقارن بين منهج أهل الحديث من جانب ومدرسة المدينة من جانب آخر؛ لأن مدرسة المدينة الفقهية وإن كانت هي أصل مدرسة الحديث فإنها تختلف عن هذه المدرسة بالصورة التي استقر عليها أمرها أخيراً - في بعض النواحي المتصلة بشروط السُنَّة كما ذكرنا سابقاً.

ونستطيع أن نجمل ما اختلف فيه أهل المدينة عن أهل الحديث في الآتي:

١ - أن مدرسة الحديث تجعل السُنَّة حاكمة على ظاهر القرآن وعامه، وتأخذ بخبر الواحد إذا عارضه ظاهر القرآن. أما مدرسة المدينة وعلى رأسها الإمام مالك فقد كانت تأخذ بعام القرآن وظاهره، وترفض خبر الآحاد إذا تعارض معه، ولذلك رد الإمام مالك حديث أبي هريرة: **«إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً إحداهن بالتراب»**[2] لمعارضته لظاهر قوله تعالى:

---

(١) «الفكر السامي»، للحجوي ٢/ ٩٥.

(٢) الحديث رواه البخاري في كتاب الوضوء، باب: إذا شرب الكلب من إناء أحدكم، =

﴿فَكُلُواْ مِمَّآ أَمۡسَكۡنَ عَلَيۡكُمۡ﴾ [المائدة: ٤] روى سحنون عن ابن القاسم في الإناء يكون فيه الماء يلغ فيه الكلب. قال مالك: إن توضأ به وصلى أجزأه. وقال مالك: إذا ولغ الكلب في إناء فيه لبن فلا بأس أن يؤكل ذلك اللبن. قال سحنون: قلت: هل كان مالك يقول بغسل الإناء سبع مرات إذا ولغ الكلب في الإناء في اللبن وفي الماء؟ قال ابن القاسم: قال مالك: «قد جاء هذا الحديث وما أدري حقيقته»(١).

وقال الشاطبي في رد مالك لهذا الحديث: إن مالكاً كان يقول: «جاء الحديث وما أدري ما حقيقته»؟ وكان يضعفه ويقول: «يؤكل صيده فكيف يكره لعابه؟»(٢).

غير أنه لا بد من ملاحظة أن الإمام مالكاً كان يقدم الخبر إذا شهد له عمل أهل المدينة، أو إجماع، أو قياس، ومن ذلك الخبر الذي رواه أبو هريرة أن رسول الله ﷺ قال: **«أكل كل ذي ناب من السباع حرام»** فإنه معارض لظاهر قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ﴾ [الأنعام: ١٤٥] ومع هذا قبله الإمام مالك لأن عمل أهل المدينة جرى على ذلك ولهذا قال بعد أن روى الحديث: «وهو الأمر عندنا»(٣).

ومن ذلك تقديمه خبر المنع من الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها على عموم قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ﴾ [النساء: ٢٤]؛ لأن الإجماع قام على ذلك فكان مزكياً للسُنَّة ـ وقد عقب الشيخ محمد أبو زهرة على هذا بقوله: «هذا نظر مالك إلى عموم القرآن الكريم وتراه في نظره يتقارب مع فقهاء العراق ولا يتباعد عنهم، وإن كانوا هم قد حكموا بأن العام قطعي في دلالته ليس فيه احتمال ناشئ عن دليل»(٤).

= انظر: «فتح الباري» ١/ ١٩٣.

(١) «المدونة» ١/ ٥.

(٢) «الموافقات»، للشاطبي ٢/ ٢١.

(٣) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٣٢٦.

(٤) «مالك»، للشيخ محمد أبو زهرة ص٢٨٩.

وفي هذا يقول الحجوي: «الذي يظهر من فقه مالك أن السُّنَّة الصريحة إذا اعتضدت بإجماع أو عمل أهل المدينة قدمها كتحريم كل ذي ناب من السباع كما تقدم في ترجمة السُّنَّة مستقلة في التشريع وإلا رجع لأصله وهو العمل بظاهر القرآن خلافاً لإطلاق من ذكر»[١].

ومسلك الإمام مالك في تقديم ظاهر القرآن على خبر الآحاد مسلك قديم عند أهل المدينة فهذه السيدة عائشة وهي من شيوخ العلم والفقه فيها تناقش النبي ﷺ بظاهر القرآن. روى البخاري عن ابن عمر قال: حدثني ابن أبي مليكة أن عائشة زوج النبي ﷺ كانت تسمع شيئاً لا تعرفه إلا راجعت فيه حتى تعرفه وأن النبي ﷺ قال: «**من حوسب عذب**» قالت عائشة: فقلت: أليس يقول الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٨﴾﴾، قالت: فقال: «**إنما ذلك العرض وإنما من نوقش الحساب عذب**»[٢].

○ ومن الأخبار التي ردتها لمخالفتها لظاهر القرآن:

أ ـ حديث الرؤية: أنكرت السيدة عائشة حديث رؤية النبي ﷺ لربه ليلة الإسراء لقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، فقد أخرج البخاري حديث ابن مسروق قال: قلت لعائشة: «**يا أمتاه** هل رأى محمد ربه؟ قالت: لقد وقف شعري مما قلت، من حدثك أن محمداً رأى ربه فقد كذب، ثم قرأت: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾ [الأنعام: ١٠٣] ولكنه رأى جبريل في صورته مرتين»[٣].

ب ـ أكل لحوم الحمر الأهلية: أنكرت السيدة عائشة أحاديث لحوم الحمر الأهلية ومنها حديث جابر: نهى رسول الله ﷺ يوم خيبر عن أكل لحوم

---

(١) «الفكر السامي»، للحجوي، الربع الثاني ص١٦٤.

(٢) الحديث رواه البخاري في كتاب «العلم»، انظر: «فتح الباري» ١/ ١٤١.

(٣) «الإجابة فيما استدركته السيدة عائشة على الصحابة»، للزركشي ص٤٦، و«الموافقات» ٣/ ١٩، ٢٠.

الحمر الأهلية وأذن في لحوم الخيل: «لمعارضتها لظاهر قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ [الأنعام: ١٤٥]»(١).

ج ـ متعة النساء: عندما سئلت السيدة عائشة عن متعة النساء قالت: بيني وبينكم كتاب الله ثم قرأت هذه الآية: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۝٦﴾(٢) [المؤمنون: ٥، ٦].

٢ ـ أن مدرسة المدينة تشترط في قبول خبر الواحد عدم مخالفته لعمل أهل المدينة ولذلك ردوا كثيراً من أخبار الآحاد أو خصصوها عند معارضتها لهذا الأصل وقد بسطنا ذلك عند الحديث عن منهج أهل المدينة.

أما أهل الحديث فقد كانوا لا يشترطون ذلك، ولهذا حمل الإمام الشافعي على الإمام مالك حملة واسعة في تقديمه عمل أهل المدينة على خبر الواحد.

وتبعه الإمام ابن حزم الظاهري الذي يمثل الجانب المتطرف في مدرسة الحديث بحملة أشد وأعنف.

ومما يدل على أن أهل المدينة يقربون في منهجهم هذا من أهل الرأي أن ابن رشد الحفيد وهو من رؤوس المالكية يعتبر أصل عمل أهل المدينة في علاقته مع خبر الواحد مساوياً لعموم البلوى عند أهل الرأي وذلك حيث يقول: «والأشبه عندي أن يكون من باب عموم البلوى الذي يقول به أبو حنيفة، وذلك أنه لا يجوز أن يكون أمثال هذه السنن مع تكررها وتكرر وقوع أسبابها غير منسوخة، ويذهب العمل بها على أهل المدينة الذين تلقوا العمل بالسنن خلفاً عن سلف، وهو أقوى من عموم البلوى الذي يقول به أبو حنيفة؛ لأن أهل المدينة أحرى أن لا يذهب ذلك عليهم من غيرهم من الناس الذين يعتبرهم أبو حنيفة»(٣).

---

(١) انظر: «المحلى»، لابن حزم ٧/٤٠٧، والحديث رواه البخاري، انظر: «فتح الباري» ٩/٥١٦، باب: لحوم الحمر الإنسية.

(٢) «الإجابة فيما استدركته السيدة عائشة على الصحابة»، للزركشي ص٨٦.

(٣) «بداية المجتهد»، لابن رشد ١/١٧٤، طبعة الحلبي.

٣ ـ أن أهل الحديث «الإمام الشافعي والإمام أحمد والمتأخرين من أهل الحديث والظاهرية» لا يقدمون القياس على خبر الواحد مطلقاً وفي هذا يروى عن عبد الله بن أحمد بن حنبل يقول: سمعت أبي يقول: «الحديث الضعيف أحب إلينا من الرأي»(١).

أما أهل المدينة وعلى رأسهم الإمام مالك فيقدمون القياس على خبر الواحد إذا اعتضد القياس بقاعدة قطعية ومن ذلك: «إن الإمام مالكاً رد حديث إكفاء القدور وهو ما روي أن إبلاً وغنماً ذبحت من الغنائم قبل قسمها فأمر رسول الله ﷺ بإكفاء القدور وجعل يمرغ اللحم في التراب»(٢) تعويلاً على أصل رفع الحرج؛ لأن إكفاء القدور، وتمريغ اللحم في الأرض إفساد مناف للمصلحة، والحظر يكفي فيه بيان الخطأ، وأنهم آثمون بفعلهم(٣).

ورد أيضاً حديث سعد بن سعيد عن عمر بن ثابت، عن أبي أيوب الأنصاري أن رسول الله ﷺ، قال: **«من صام رمضان ثم أتبعه ستاً من شوال كان كصيام الدهر»**(٤) لأنه مخالف لقاعدة سد الذرائع، وفي هذا يقول الباجي: «وإنما كره ذلك مالك لما خاف من إلحاق عوام الناس ذلك برمضان، وأن لا يميزوا بينها وبينه حتى يعتقدوا جميع ذلك فرضاً»(٥).

ولأن الإمام مالكاً إنما يرد خبر الآحاد الذي يخالف القياس المعتمد على قاعدة عامة قطعية لا مطلق القياس يقول ابن رشد ـ وهو يعرض لاختلاف الأئمة في كفارة الصيام، وهل هي على الترتيب أو التخيير ـ يقول، بعد أن

---

(١) «أعلام الموقعين»، لابن القيم ١/ ٨٨، و«الإحكام في أصول الأحكام»، لابن حزم ٦/ ٥٨، و«المحلى» ١/ ٦٨.

(٢) الحديث رواه البخاري بسنده إلى رافع بن خديج، قال: «كنا مع النبي ﷺ فأصاب الناس جوع وأصبنا إبلاً وغنماً، وكان النبي ﷺ في أخريات الناس فعجلوا فنصبوا القدور، فأمر بالقدور فأكفئت... إلخ. الحديث»، انظر: «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ١٥/ ٩.

(٣) «الموافقات» ٣/ ٢١، ٢٢، و«مالك»، للشيخ محمد أبو زهرة ص٣٠١.

(٤) الحديث رواه مسلم، انظر: «مسلم» بشرح النووي ٨/ ٥٦.

(٥) «المنتقى»، للباجي ٢/ ٧٦، و«الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٢٢٨، و«الموافقات» ٣/ ٢٣.

عرض آراءهم وبيَّن أن رأي الإمام مالك استحباب الابتداء بالإطعام: «وأما استحباب مالك الابتداء بالإطعام فمخالف لظواهر الآثار، وإنما ذهب إلى هذا من طريق القياس بدليل قراءة من قرأ وعلى الذين يطيوقونه فدية طعام مساكين ـ ولذلك استحب هو وجماعة من العلماء لمن مات وعليه صوم أن يكفر بالإطعام عنه، وهذا كأنه من باب ترجيح القياس الذي تشهد له الأصول على الأثر الذي لا تشهد له الأصول»[1]، وهذا كله ينفي من ناحية أخرى ما نسب إلى الإمام مالك من تقديم مطلق القياس على خبر الواحد.

٤ ـ أن أهل المدينة كانوا إذا لم يجدوا نصاً في القرآن والسُّنَّة يرجعون إلى أقوال الصحابة في المدينة.

أما أهل الحديث المتأخرين فقد كانوا لا يتقيدون بقول صحابي دون آخر ولا بلد دون بلد. وفي هذا يقول الدهلوي وهو يتناول منهج مدرسة الحديث في صورتها الأخيرة: «وإذا فرغوا جهدهم في تتبع الأحاديث ولم يجدوا في المسألة حديثاً أخذوا بأقوال جماعة من الصحابة والتابعين، ولا يتقيدون بقوم دون قوم، ولا بلد دون بلد كما كان يفعل من قبلهم. فإن اتفق جمهور الخلفاء والفقهاء على شيء فهو المتبع، وإن اختلفوا أخذوا بحديث أعلمهم علماً أو أورعهم ورعاً أو أكثرهم، أو ما اشتهر عنهم، فإن وجدوا قولاً يستوي فيه قولان فهي مسألة ذات قولين، فإن عجزوا عن ذلك أيضاً تأملوا عمومات الكتاب والسُّنَّة وإيماءاتهما واقتضاءاتهما وحملوا نظير المسألة عليها في الجواب إذا كانا متقاربين بادئ الرأي لا يعتمدون في ذلك على قواعد من الأصول، ولكن على ما يخلص إلى الفهم ويثلج به الصدر»[2].

○ سبب اختلاف شقي مدرسة الحديث:

ونستطيع أن نعلل لاختلاف مدرسة الحديث التي تبلورت على يد الإمام

---

(١) «بداية المجتهد»، لابن رشد ١/ ٣٠٥.

(٢) «الإنصاف في بيان الأسباب التي أوجبت الاختلاف» ص١٢.

الشافعي والإمام أحمد ومن تبعهما عن مدرسة المدينة التي هي أصل مدرسة الحديث بالسببين الآتيين:

١ ـ أن مدرسة المدينة عاصرت مدرسة الكوفة وكانت مدرسة الكوفة تمثل الرأي، ومدرسة المدينة تمثل الحديث غير أنهما كانا يتفقان في تعصب كل منهما لإقليمه.

أما أهل الحديث في الفترة المتأخرة فلم يكن الأمر لديهم كذلك فقد كانوا لا يتعصبون للمدينة بعد أن شاعت رواية الحديث، ولم يقفوا في الاحتجاج على بلد دون آخر بل كان اعتمادهم على الحديث الصحيح أيّاً كان. وفي هذا يقول الإمام الشافعي للإمام أحمد بن حنبل: «أنتم أعلم بالأخبار الصحيحة منا فإذا كان خبر صحيح فأعلموني حتى أذهب إليه كوفيّاً كان أو بصرياً أو شاميّاً»[1].

٢ ـ أن أهل الرأي وهم الحنفية كان يضمهم منهج واحد، لذلك لم يختلفوا، أما أهل الحديث فهم وإن ضمهم منهج واحد وهو الاعتماد على الحديث بإكثار، فقد افترقوا إلى مالكية وشافعية وحنابلة وأهل ظاهر أيضاً. ولكل من هؤلاء طريقته ومنهجه في قبول الأحاديث الذي يختلف فيه عن الآخرين.

○ مجال الرأي في فقه مدرسة المدينة:

من عرضنا لاختلاف مدرسة المدينة عن مدرسة الحديث في ضوابط خبر الواحد نستطيع أن نقرر أن ضوابط المدنيين تفسح المجال للرأي في فقههم أكثر من أهل الحديث المتأخرين، الذي توسعوا في العمل بالسُّنَّة، وأقل من أهل الرأي الذين ضيقوا في هذه الشروط وتوسعوا في العمل بالرأي.

ولعل ذلك خير مدخل لدراسة المظاهر العامة للرأي في فقه أهل المدينة، ثم لدراسة الأصول المعتمدة على الرأي عندهم ـ بعد ذلك ـ.

---

(١) «الإنصاف»، للدهلوي ص١١.

الفصل الثالث

المظاهرة العامة للرأي في فقه أهل المدينة وأقوالهم (متابعة لمظاهر الرأي في أقوال أهل المدينة وفقههم)

○ فقهاء المدينة قبل الإمام مالك والرأي:

حددنا في نهاية الفصل السابق أن أهل المدينة كانت طريقتهم في الفقه تختلف عن مدرسة الحديث التي استقر أمر الحديث لديها في المرحلة الأخيرة، ونريد هنا أن نسير خطوة أبعد من ذلك فنلتمس مظاهر الرأي ودلائله العامة في أقوال أهل المدينة:

ولعل أول ما يواجهنا ونحن نتتبع الدلالات العامة التي تشير إلى أن الرأي كان له مقام في فقه أهل المدينة ما جاء في رسالة الإمام الليث بن سعد المشهورة إلى الإمام مالك والتي ناقشه فيها في حجية إجماع أهل المدينة. فإن الإمام «الليث» قد أشار في هذه الرسالة صراحة إلى أن أهل المدينة كانوا يجتهدون رأيهم في المسائل التي يعوزهم فيها النص حيث يقول ـ بعد كلام سبق ـ: «فإذا جاء أمر عمل فيه أصحاب رسول الله ﷺ بمصر والشام والعراق في عهد أبي بكر وعمر وعثمان حتى قبضوا، لم يأمروهم بغيره فلا نراه يجوز لأجناد المسلمين أن يحدثوا اليوم أمراً لم يعمل به سلفهم من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين لهم، مع أن أصحاب رسول الله ﷺ قد اختلفوا في الفتيا بعد في أشياء كثيرة، ولولا أني قد عرفت أن قد علمتها كتبت بها إليك.

ثم اختلف التابعون في أشياء بعد أصحاب رسول الله، سعيد بن المسيب ونظراؤه أشد الاختلاف، ثم اختلف الذين كانوا بعدهم فحضرتهم بالمدينة وغيرها ورأسهم يومئذٍ ابن شهاب وربيعة بن أبي عبد الرحمٰن، وكان من

خلاف ربيعة لبعض من قد مضى ما قد عرفت وحضرت، وسمعت قولك فيه: وقول ذوي الرأي من أهل المدينة يحيى بن سعيد، وعبيد الله بن عمر[1]، وكثير بن فرقد[2]، وغير كثير ممن هو أسن منه، حتى اضطرك ما كرهت من ذلك إلى فراق مجلسه، وذاكرتك أنت وعبد العزيز بن عبد الله[3]، بعض ما نعيب على ربيعة من ذلك فكنتم من الموافقين فيما أنكرت، تكرهان منه ما أكرهه ومع ذلك ـ بحمد الله ـ عند ربيعة خير كثير، وعقل أصيل، ولسان بليغ، وفضل مستبين، وطريقة حسنة في الإسلام، ومودة صادقة لإخوانه عامة ولنا خاصة رَحِمَهُ اللَّهُ وغفر له وجزاه بأحسن من عمله، وكان يكون من ابن شهاب اختلاف كثير إذا لقيناه وإذا كاتبه بعضنا فربما كتب في الشيء الواحد ـ على فضل رأيه وعلمه ـ بثلاثة أنواع ينقض بعضها بعضاً ولا يشعر بالذي مضى من رأيه في ذلك. فهذا الذي يدعوني إلى تركي ما أنكرت تركي إياه»[4].

فقول الليث بن سعد هذا يدل على أن أهل المدينة كانوا يستعملون الرأي عند عدم النص منذ عهد التابعين إلى عهد الإمام مالك. وقد كان بعضهم يجنح في استعمال الرأي جنوحاً يخالف فيه من قد مضوا من سلفه، وبعضهم يجتهد برأيه ثم ينسخه باجتهاد آخر، وفي هذا برهان ساطع على أن أهل المدينة كانوا يجتهدون بالرأي، وقريب من كلام الليث بن سعد مسلك

---

(١) هو: عبيد الله بن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، أحد العلماء الأثبات في المدينة كانت وفاته بها سنة (١٤٧هـ). انظر: «الأعلام»، للزركلي ٤/ ٣٥١.

(٢) هو: كثير بن فرقد المدني، نزيل مصر من الثقات. انظر: الزرقاني على «الموطأ» ٣/ ٢٩٠.

(٣) هو: أبو عبد الله بن عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون كان من فقهاء المدينة وحفاظ الحديث الثقات، توفي سنة (١٦٤هـ)، انظر: «الأعلام»، للزركلي ٤/ ١٦٤.

(٤) انظر: رسالة الليث إلى الإمام مالك كاملة في «أعلام الموقعين» ٣/ ٨٢ ـ ٨٦، وقد ساق الإمام الليث ذلك للدلالة على أن عمل أهل المدينة غير ملزم، وأنه ليس ثمة إجماع؛ لأنهم كانوا يختلفون. انظر: «ضحى الإسلام»، للأستاذ أحمد أمين ٢/ ٢١٠، هامش. و«مالك»، للشيخ محمد أبو زهرة ص١٠٧.

عبد الرحمٰن بن أبي الزناد الفقيه المدني حينما يعد فقهاء المدينة فيما يرويه أشهب عنه فإنه يعدهم مشيراً إلى اختلافهم واستعمالهم للرأي. قال أشهب: ألا ترى أن ابن أبي الزناد يخبر عن أبيه أنه أخبره قال: كان من أدركت من فقهاء المدينة وعلمائهم ممن يرضى وينتهي إلى قوله منهم سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد، وأبو بكر بن عبد الرحمٰن بن هشام، وخارجة بن زيد، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وسليمان بن يسار في مشيخة سواهم من نظرائهم أهل فقه وفضل وربما اختلفوا في الشيء فأخذ يقول أكثرهم وأفضلهم رأياً[(١)].

وقد أشار إلى نزعة الرأي في المدينة ابن تيمية في قول له أوردناه في موضع سابق[(٢)]، وفي هذا المعنى نفسه يقول ابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله»: «وقد جاء عن الصحابة ﷺ من اجتهاد الرأي والقول بالقياس على الأصول عند عدمها ما يطول ذكره. وسترى منه ما يكفي في كتابنا هذا فمن أهل المدينة سعيد بن المسيب، وسليمان بن يسار، والقاسم بن محمد، وسالم بن عبد الله بن عمر، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وأبو سلمة بن عبد الرحمٰن، وخارجة بن زيد، وأبو بكر بن عبد الرحمٰن، وعروة بن الزبير، وأبان بن عثمان، وابن شهاب وأبو الزناد، وربيعة، ومالك وأصحابه، وعبد العزيز بن أبي سلمة، وابن أبي ذؤيب»[(٣)].

كما أن الإمام مالكاً قد درج في كثير من الأحيان في «الموطأ» على التعبير بأهل العلم والفقه في بلدنا.

وقد حددنا ونحن ندرس مفهوم الرأي في عصر التابعين أن العلم كان يطلق ويراد به الأثر، والفقه كان يطلق على الرأي، وهذا التعبير من الإمام مالك دليل على أن أهل المدينة الذين سبقوه كانوا يجتهدون بالرأي.

---

(١) انظر: «المدونة» ٢/ ٢٧، و٢/ ٢٣٧، ١٢/ ١١٦.
(٢) انظر: الفصل الثاني عند الحديث عن بداية ظهور نزعتي الرأي والحديث.
(٣) «جامع بيان العلم وفضله» ٢/ ٧٧.

ومن الظواهر البارزة الدالة على نزعة الرأي في المدينة أن الإمام مالكاً في الموطأ يسند كثيراً من المسائل عندهم إلى اجتهاد السلطان ومن ذلك ما جاء في:

١ ـ حكم الشجاج في غير الوجه والرأس:

قال مالك: «الأمر عندنا أن المأمومة والمنقلة والموضحة لا تكون إلا في الوجه والرأس، فما كان في الجسد من ذلك فليس فيه إلا الاجتهاد»(١).

٢ ـ عقل العين إذا ذهب بصرها:

وسئل مالك عن ستر العين وحجاج العين، فقال: ليس في ذلك إلا الاجتهاد إلا أن ينقص بصر العين، فيكون له بقدر ما نقص من بصر العين. قال يحيى: «قال مالك: الأمر عندنا في العين القائمة العوراء إذا طفئت وفي يد الشلاء إذا قطعت أنه ليس في ذلك إلا الاجتهاد وليس في ذلك عقل مسمى»(٢).

٣ ـ ما جاء في قسم الصدقات:

قال مالك الأمر عندنا في قسم الصدقات أن ذلك لا يكون إلا على وجه الاجتهاد من الوالي فأي الأصناف كانت فيه الحاجة والعدد أوثر ذلك الصنف بقدر ما يرى الوالي(٣).

٤ ـ ما لا يجب فيه الخمس:

قال مالك: فيمن وجد من العدو على ساحل البحر بأرض المسلمين فزعموا أنهم تجار وأن البحر لفظهم، ولا يعرف المسلمون تصديق ذلك، ولا أن مراكبهم تكسرت أو عطشوا فنزلوا بغير إذن المسلمين، أرى ذلك للإمام

---

(١) انظر: «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/١٨٦، والمأمومة ما خرق العظم إلى الدماغ والمنقلة ما طار فراش العظم الرقيق من أجلها، والموضحة ما أوضحت عظم الرأي.
انظر: «حاشية الدسوقي على الشرح الكبير» ٤/ ٢٥٠، ٢٥١.

(٢) انظر: «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ١٨٥.

(٣) انظر: «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٢٠١.

يرى فيهم رأيه ولا أرى لمن أخذهم فيهم خمساً[1].

٥ ـ ما جاء في إعطاء النفل من الخمس:

وسئل مالك عن النفل هل يكون في أول مغنم. قال: «ذلك على وجه الاجتهاد من الإمام وليس عندنا في ذلك أمر معروف موثوق إلا اجتهاد السلطان»[2].

وعدا ما سبق من الشواهد التي أوردناها دليلاً على أن أهل المدينة اجتهدوا بالرأي نجد أن الأصوليين اختلفوا في حجية عمل أهل المدينة الذي طريقه الاجتهاد والنظر، وفي هذا دلالة على أن فقهاء المدينة كانوا يجتهدون بآرائهم في الأمور التي لا نص فيها؛ لأن عمل أهل المدينة في هذا الجانب الذي لا يعتمد على النقل عبارة عن جملة الفتاوى الني اجتهدوا فيها برأيهم، وأثر عنهم الاتفاق فيها، وأدرك الإمام مالك العمل ماضياً على ذلك[3].

ويسند جملة ما سبق أن أهل المدينة قبل الإمام مالك وردت عنهم أقوال تدل على أنهم يأخذون بالرأي ويعتمدونه عند عدم النص، كما أن المؤرخين قد وصفوهم ذلك. وأوضح شيء في الدلالة على ذلك أن سعيد بن المسيب وهو شيخ مدرسة المدينة في عصر التابعين كان يلقب بالجريء لجرأته على الفتوى[4]، وجرأته على الفتوى دليل على استعماله لرأيه؛ لأن كل الحوادث يبعد أن يكون لديه فيها نص، وفي ذلك يقول علي بن الحسين المديني[5]

(١) انظر: «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٢٩٩.

(٢) انظر: «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٣٠٣.

(٣) انظر الحديث الذي سبق عن «عمل أهل المدينة».

(٤) ذكر ابن وهب عن محمد بن سليمان المرادي عن أبي إسحاق، قال: كنت أرى الرجل في ذلك الزمان وأنه ليدخل يسأل عن الشيء فيدفعه الناس عن مجلس إلى مجلس حتى يدفع إلى مجلس سعيد بن المسيب كراهية للفتيا، قال: وكان يدعونه سعيد بن المسيب الجريء. انظر: «أعلام الموقعين» ١/ ٣٨.

(٥) هو: أبو الحسن علي بن عبد الله بن جعفر بن نجيح التميمي السعدي البصري، الحافظ إمام المحدثين في عصره، قال عنه القطان: «كنا نستفيد منه أكثر مما يستفيد منا» توفي سنة (٢٣٤هـ)، انظر: «الفكر السامي»، الربع الثالث ص٧٥.

عنه: «سعيد بن المسيب أعلم الناس بما تقدمه من الآثار، وأفقههم في رأيه»[١]، ويقول يحيى بن سعيد: «أدركت الناس يهابون الكتب ولو كنا نكتب يومئذٍ لكتبنا من علم سعيد ورأيه شيئاً كثيراً»[٢].

وبعد سعيد بن المسيب وعصره نجد ربيعة يقول لابن شهاب: «يا أبا بكر إذا حدثت الناس برأيك، فأخبرهم أنه رأيك، وإذا حدثت الناس بشيء من السُّنَّة، فأخبرهم أنه سُنَّة لا يظنوا أنه رأيك»[٣].

ويروي عن ابن شهاب هذا حماد بن زيد فيقول: «حدثنا النعمان بن رشاد قال: كان الزهري ربما أملى عليّ حتى إذا جاء ووقفته عليه فاكتبه فيقول: اكتب أنه رأى ابن شهاب، وأنه لعله أن بلغك الشيء فتقول: ما قال ابن شهاب إلا بأثر فليعلم أنه رأيي»[٤]، وروي عن الإمام مالك أنه قال: «قال لي ابن هرمز: لا تمسك على شيء مما سمعت مني من هذا الرأي، فإنما هو شيء افتجرته أنا وربيعة فلا تتمسك به»[٥]، ويروى عن عبد العزيز بن سلمة الماجشون أنه قال: قدم أبو حنيفة المدينة فكلمناه في مسائله فكان يحتج بحجج حسان فلا عيب عليه في ذلك، لأنا كلنا تكلم بالرأي واحتج له[٦].

وفي كل هذه الأقوال دلالة على أن أهل المدينة كانوا يجتهدون بالرأي، ولم يكونوا فئة تقف عند حرفية النصوص لا تتعداها كما هو تصوير بعض المؤرخين لتاريخ التشريع الإسلامي.

○ أهل المدينة بين الإكثار من الرأي والإقلال منه:

ولم يكن أهل المدينة في استعمالهم للرأي الذي وضعنا أيدينا على وجوده في الجملة في فقه هذه المدرسة في درجة واحدة، فمنهم المكثر ومنهم المقل.

---

(١) «الطبقات»، لابن سعد ٥/ ٩٠.
(٢) «الطبقات» ٢/ ٣٧٩، طبعة بيروت.
(٣) «جامع بيان العلم وفضله» ٢/ ١٧٧.
(٤) «الإحكام»، لابن حزم ٦/ ٨٤٢.
(٥) «جامع بيان العلم وفضله» ٢/ ٤٠.
(٦) «مناقب الإمام أبي حنيفة»، للكردري ١/ ٩٣، ٩٤، و«المناقب»، للمكي ٢/ ٣٤.

والمكثرون منهم كان إكثارهم راجعاً إلى تصديهم المستمر للفتوى، ولملابستهم الدائمة لحياة الناس والمقلون كان إقلالهم راجعاً إلى إحجامهم عن الفتوى وتحرزهم عن الإقدام عليها.

ولتوضيح هذين المسلكين عندهم، نجد في الطبقة الأولى عروة بن الزبير، وأبا بكر بن عبد الرحمٰن بن الحارث، فقد كان الأول منهما وهو عروة تغلب عليه المعرفة التامة بالحديث الذي هيأه له الاتصال المستمر، والتلقي عن خالته أم المؤمنين السيدة عائشة، ولذلك كان فيه بحراً لا تكدره الدلاء، ومعيناً لا ينزف ـ كما قال عنه الزهري ـ وكان في حياته ـ كما رأينا في ترجمته ـ تغلب عليه سمة الصلاح والتقوى، ولذلك كان قليل الفتوى شديد التحرز وشبيهه في هذه الطبقة أبو بكر بن عبد الرحمٰن بن الحارث الذي كان يسمى راهب قريش، لكثرة زهده وتعبده، ولم يهيِّئ له هذا الانصراف المستمر إلى العبادة التفرغ إلى الفتوى والإكثار منها، ليكون للرأي في فقهه مجال كبير، وما عدا هذين الفقيهين من بقية فقهاء المدينة السبعة فقد أثر عنهم أنهم كانوا يتصدون للفتوى ويعالجون مشاكل الناس، وبذلك كان للرأي في فقههم مجال ومتسع.

وفي الطبقة التي تلت الفقهاء السبعة من فقهاء المدينة نجد الزهري، وقد كانت تغلب عليه المعرفة التامة بالحديث، ولم يكن في الرأي ذا باع طويل كما كان يحيى بن سعيد، وربيعة بن أبي عبد الرحمٰن الذي كان يكثر من الرأي حتى لقب به ونسب إليه فقيل: «ربيعة الرأي»، وقد أعان ربيعة على التبريز في الرأي فطنة حادة، وذكاء وقاد قال عنه يحيى بن سعيد: «ما رأيت أفطن من ربيعة»[1]، وفي قول: «ما رأيت أحداً أسد عقلاً من ربيعة»[2]، وقال عنه أهل المدينة في ذلك: «هو صاحب معضلاتنا»[3]، وكان مع ذكائه

(١) «طبقات الفقهاء»، للشيرازي ص٣٧.
(٢) «تاريخ بغداد» ٨/ ٤٢٠.
(٣) «تذكرة الحفاظ» ١/ ١٤٨.

يكثر من الفتوى، ويعيب السكوت ويقول في ذلك: «الساكت بين النائم والأخرس»(١).

○ تعقيب ومناقشة حول الرأي في المدينة:

هذا، وبعد أن أقمنا الشواهد من الأقوال والدلائل العامة على أن أهل المدينة قبل الإمام مالك كانوا يجتهدون بالرأي، نرى من اللازم أن نقف وقفة نناقش فيها بعض الأمور الهامة التي تتعلق بالرأي عندهم.

وأول هذه الأمور أن أهل المدينة ـ كما رويت عنهم الأقوال السابقة التي دعمنا بها وجود نزعة الرأي عندهم ـ رويت عنهم أقوال أخرى تدل على أنهم لا يأخذون بالرأي أو هكذا تبدو في ظاهرها.

وثانيها: أن بعض المؤرخين يرد نزعة الرأي الموجودة في المدينة إلى العراق وأنها وفدت إليها منه أثر ذهاب ربيعة إليه، وإقامته به تلبية لطلب خلفاء بني العباس منه ذلك.

وثالثها: ما ذهب إليه بعض الكاتبين من أن نزعة الرأي في المدينة لم تكن تعني الرأي بمعناه الاصطلاحي وإنما كانت تعني مطلق الفهم، وأن الرأي بمعناه الاصطلاحي لم يعرف طريقه إلى المدينة إلا بعد وفاة الإمام مالك. وسنعالج هذه القضايا الثلاث الواحدة تلو الأخرى.

وفي أول هذه القضايا نجد من الأقوال التي تدل على أن أهل المدينة لا يأخذون بالرأي ما روى عن الليث بن سعد أنه قال: «رأيت ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن في المنام فقلت له: يا أبا عثمان ما حالك؟ فقال: صرت إلى خير إلا أني لم أحمد على كثير مما خرج مني من الرأي»(٢) وما رواه ابن عبد البر بسنده إلى يحيى بن سعيد قال: «جاء رجل إلى سعيد بن المسيب فسأله عن شيء فأملاه عليه ثم سأله عن رأيه فأجابه فكتب الرجل، فقال رجل

---

(١) «المعارف»، لابن قتيبة ص٤٩٦.

(٢) انظر: «جامع بيان العلم وفضله» ٢/ ١٨٠.

من جلساء سعيد: أيكتب يا أبا محمد رأيك؟ فقال سعيد للرجل: ناولني الصحيفة فخرقها»[1]، ومثله ما روى عبد الله بن وهب «أن رجلاً جاء إلى القاسم بن محمد فسأله عن شيء فأجابه فلما ولي الرجل دعاه، فقال: لا تقل إن القاسم زعم هذا هو الحق ولكن إن اضطررت إليه عملت به»[2]، وما روي عن سالم بن عبد الله بن عمر من قوله لمن سأله عن شيء، فقال له: «لم أسمع في هذا بشيء، فقال له الرجل: إني أرضى برأيك فقال له سالم: لعلي أخبرك برأي ثم تذهب فأرى بعدك رأياً آخر غيره فلا أجدك»[3]، ومنه أيضاً قول سعيد بن المسيب لربيعة ـ لما ناقشه في عقل أصابع المرأة ـ أعراقي أنت[4]؟، مستنكراً عليه استعمال رأيه.

والتدافع بين هذه الأقوال والأقوال السابقة وما تبعها من شواهد على أنهم يجتهدون برأيهم ظاهر فكيف يمكن رفعه؟

الذي تطمئن إليه النفس في ذلك أنهم كانوا يجتهدون بالرأي كما أثبت ذلك الدلائل التي قدمناها غير أنهم كانوا يتحرزون عن الإفتاء بهذا الرأي، ولا يقدمون على القول به إلا إذا اطمأنت نفوسهم إليه، وعلى هذا تحمل أقوالهم الأخيرة في نفي العمل بالرأي، يؤكد ذلك أن أقوالهم الأخيرة لا تنفي العمل بالرأي من الأساس، وإنما تمنع من كتابته أحياناً كما هو صنيع سعيد بن المسيب في القول الذي روي عنه، أو تمنع من زعم أن هذا الرأي هو الحق كما يشير إلى ذلك قول القاسم بن محمد، أو تدعو إلى الإحجام عنه خشية أن يتغير هذا الرأي تبعاً لتغير الظروف كما فعل سالم بن عبد الله بن عمر.

ولم يكن هذا مسلكهم وحدهم فهذا ابن سيرين من تابعي البصرة يقول فيما رواه عاصم الأحول عنه: «كان ابن سيرين إذا سئل عن شيء قال: ليس عندي إلا رأي أتهمه فيقال له: قل فيه على ذلك برأيك، فيقول: لو أعلم أن

---

(١) المرجع السابق ٢/ ١٧٧، و«الاعتصام»، للشاطبي ١/ ١٠٥، طبعة السعادة.
(٢) المرجع السابق ٢/ ١٧٧، و«الاعتصام»، للشاطبي ١/ ١٠٥، طبعة مطبعة السعادة.
(٣) «جامع بيان العلم وفضله» ٢/ ٤٠.
(٤) انظر: «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ١٨٦.

رأيي يثبت لقلت فيه، ولكني أخاف أن أرى اليوم رأياً وأرى غداً غيره، فأحتاج أن أتبع الناس في دورهم»[1].

ولا يند عن هذا المسلك في التوفيق إلا قول الليث بن سعد عن ربيعة، ومخاطبة سعيد لربيعة بقوله أعراقي أنت؟.

أما الأول فقد قرر صاحبه أنه رؤيا منامية وما أظن أن رؤيا منامية تثبت أمام الأقوال التي دلت على عملهم بالرأي فهو من الأساس ليس في قوة الأدلة التي قامت شاهداً على استعمالهم للرأي حتى يثبت التعارض بينه وبينها ويطلب بعد ذلك التوفيق.

أما قول سعيد لربيعة أعراقي أنت؟ فإنه لا يدل على استنكاره على ربيعة استعماله مطلق الرأي كما يصوره المؤرخون ويتخذونه دليلاً لإنكار أهل المدينة للرأي. وإنما يمكن حمله على:

١ ـ إنكاره عليه استعمال الرأي مع أن السُّنَّة في المدينة على خلاف ذلك؛ لأن المروي عن عمرو بن شعيب عن أبيه، عن جده أن رسول الله ﷺ قال: **«عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى تبلغ الثلث من ديتها»**[2]، فقول ربيعة: «حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها؟» رأي في موضع النص ولهذا قال له سعيد: أعراقي أنت؟ أي: تأخذ بالقياس المخالف للنص[3]. ويؤكد هذا أكثر أن إنكار سعيد على ربيعة لم يكن لاستعماله مطلق الرأي وإنما استعماله الرأي المخالف للنص ـ اعتذار ربيعة عن ذلك بقوله: «بل عالم متثبت أو جاهل متعلم»، يريد ـ كما يقول الباجي: «إنه لا يعترض هذا الاعتراض الذي ظنه به»، وإنما يعترض اعتراض رجل من أهل العلم قد علم المسألة إلا أنه يعترضه فيها شبهة فأراد أن يثبت ما علم بإزالة تلك الشبهة أو سؤال جاهل يريد التعلم فسأل عنها فلما علم ما لم يعلم اعترضته الشبهة التي

---

(١) «جامع بيان العلم وفضله» ٢/ ٤٠.

(٢) الحديث رواه النسائي في «سننه»، والدارقطني، انظر: «نصب الراية» ٤/ ٣٧٤.

(٣) انظر: «الزرقاني على الموطأ» ٤/١٨٧، ١٨٨.

أوردها فأراد إزالة ما في نفسه[1].

٢ ـ أو كان المقصود من إنكاره عليه ومخاطبته له بقوله أعراقي أنت؟ التنبيه على ضعف حجته، وأن رأيه هذا لا يسنده أساس من الأصول، وإنما المقصود منه مطلق الاعتراض والمبالغة في التنقير عن المسائل وألا يغال في إيراد الاعتراضات؛ لأن أهل العراق ـ كما يقول الباجي: «كانوا عند أهل المدينة موصوفين بالتقصير عن درجتهم، والبحث عن المسائل والتنقير عنها، والاعتراض عليها بالحجج الضعيفة حين لم يكن عندهم من الأصول ما كان عند أهل المدينة فكان تفريعهم واعتراضهم متعلقاً برأي لا يستند إلى أصول، وإنما معنى ذلك تقصيرهم فيه عن درجة أهل المدينة لا تعريهم لهم منه وخلوّهم من نيل درجة الإمامة فيه والله أعلم وأحكم»[2].

وفي القضية الثانية نجد أن محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي يذهب إلى أن الرأي في المدينة ليس وليد بيئة المدينة نفسها، وإنما وفد إليها من العراق بعد عودة ربيعة منه، وفي هذا يقول: «كما يوجد في المدنيين من يقول بالرأي كربيعة بن أبي عبد الرحمٰن شيخ مالك حتى لقبوه بربيعة الرأي ولعله اكتسب ذلك، من إقامته بالعراق وزيراً لأبي العباس السفاح»[3]، فالحجوي بهذا يجرد المدينة من الرأي ويرد نزعة الرأي فيها إلى العراق وهذا القول غير صحيح، بل إن الرأي في المدينة قديم قدم الفقه والاجتهاد، وقد استعمله الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ فيها وتبعهم في ذلك التابعون ومن بعدهم، والرأي في المدينة وليد بيئة المدينة نفسها ـ ما دامت الضرورة العملية قد حتمت وجوده ـ ولذلك فإن له لونه وطابعه الذي يخالف به رأي العراقيين

---

(١) «المنتقى»، للباجي ٧/ ٩٢.

(٢) المرجع السابق ٧/ ٩٢، وفي قول الباجي هذا من الدلالة على الرأي عند أهل المدينة ما لا يخفى فقد جعل الرأي عندهم يفوق الرأي عند أهل العراق فإن أهل العراق يقصرون عن شأو أهل المدينة في الرأي المعتمد على الأصول القائم على دعائم ثابتة من الآثار والنصوص.

(٣) انظر: «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي»، الربع الثاني ص٩٤.

الذي تميز هو الآخر بلون فرضته بيئة العراق التي تختلف عن بيئة الحجاز، وقد حددنا من قبل أن الرأي في البيئتين كان يعني الفقه في عصر التابعين، وأنه تميز وصار منزعاً مخصوصاً وميسماً معروفاً على فئة خاصة بظهور الإمام أبي حنيفة في العراق الذي أكثر من الفرض والتقدير، والمبالغة في التشقيق، وربيعة في المدينة الذي سبقه بقليل وعاصره وأكثر من الرأي أيضاً غير أن الرأي عند ربيعة كان رأياً واقعياً شأنه شأن الفقه في المدينة الذي لم يكن يجنح نحو الفرض والتقدير - وسنبسط الفوارق بين الرأي في المدينة والرأي في العراق في موضع لاحق بشيء من التفصيل - والذي يهمنا هنا أن نوضح أن الرأي في المدينة لم يفد إليها من العراق كما زعم الحجوي - والذي يدل على ذلك وينفي قول الحجوي جملة أمور:

أولاً: أن هذه النزعة نزعة الرأي واستعمال العقل كانت عند ربيعة قبل ذهابه إلى العراق وبها جادل سعيد بن المسيب مجادلته المشهورة في عقل أصابع المرأة، وسعيد بن المسيب توفي سنة (٩٣هـ) قبل ولاية السفاح بزمن طويل[١].

ثانياً: أن ربيعة وغيره من فقهاء المدينة انتقلوا إلى العراق لنشر السُّنَّة بها، فهم قد دعوا إلى العراق ليعطوه لا ليأخذوا منه[٢].

ثالثاً: أن ربيعة لم يكن راضياً - شأنه شأن بقية أهل المدينة - عن أهل العراق وطريقتهم في الرأي فكيف يأخذ عنهم؟ ويتجلى عدم رضاه عنهم في قوله حين سئل بعد رجوعه من العراق كيف رأيت العراق وأهلها؟ فقال: «رأيت قوماً حلالنا حرامهم، وحرامنا حلالهم، وتركت بها أكثر من أربعين ألفاً يكيدون هذا الدين»[٣].

رابعاً: أن ربيعة كان قليل الاختلاط بهم إبان إقامته بينهم، يدل على

---

(١) انظر: «ضحى الإسلام»، للأستاذ أحمد أمين ٢/ ٢٠٩.

(٢) «الفكر السامي»، الربع الثاني ص١١٠.

(٣) انظر: «المناقب»، للزواوي ص٥٦، و«الفكر السامي»، الربع الثاني ص٩٠، ٩١، و«ضحى الإسلام» ٢/ ٢١٠.

ذلك قوله للإمام مالك وهو يهم بالذهاب إلى العراق: «إن سمعت أني حدثتهم أو أفتيتهم فلا تعدني شيئاً، وفي رواية: فاعلم أني مجنون، وفي ذلك يقول الإمام مالك: كان كما قال لما قدمها لزم بيته فلم يخرج إليهم ولم يحدثهم بشيء حتى رجع»(١).

خامساً: أن أهل المدينة ربيعة وغيره لم يكونوا يثقون في رأي أهل العراق، ولذلك فإن يحيى بن سعيد الذي ذهب إلى العراق أيضاً كان يكتب لربيعة من العراق يستشيره فيما يشكل عليه من المسائل، ولو كان ربيعة آخذاً للرأي عن أهل العراق لما فعل ذلك يحيى بن سعيد ولاكتفى بمن معه من أهل العراق وهم أصل فقه ربيعة، وفي ذلك يروي الحافظ الذهبي عن سليمان بن بلال أنه قال: «كان يحيى بن سعيد قد ساءت حاله وأصابه ضيق شديد وركبه الدين، فجاءه كتاب المنصور فوكلني بأهله، وقال: والله ما فرحت وأنا أجهل شيئاً، فلما قدم العراق كتب إلي أنه والله لأول خصمين جلسا بين يدي فاقتصا شيئاً والله ما سمعته قط، فإذا جاءك كتابي هذا فاسأل ربيعة واكتب لي بما يقول واكتم هذا»(٢).

وبعد فإن الرد على الحجوي في هذه المسألة مع ما ينطوي عليه من وجود نزعة الرأي في المدينة وأنها وليدة بيئة المدينة نفسها ينطوي على شيء آخر وهو الرد على قول ابن النديم عن ربيعة هذا أنه أخذ عن أبي حنيفة ولكنه تقدمه في الوفاة(٣).

وقد تناول هذه المسألة الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه عن الإمام مالك فقال: «ونحن نستبعد ذلك؛ لأنا لم نر فيما بين أيدينا من المصادر أنه أخذ عن أبي حنيفة ﵁، بل المعروف أنه لم يخرج من المدينة إلا بعد أن عرف واشتهر بالرأي ودعي إلى الهاشمية ليتولى القضاء وبها كانت منيته، فهو خرج

---

(١) «المناقب»، للزواوي ص٥٦، و«تاريخ بغداد» ٨/ ٤٢٧.

(٢) «تذكرة الحفاظ» ١/ ١٣٠.

(٣) «الفهرست»، لابن النديم ص٢٨٥.

إلى العراق ناضج العقل قد تكونت طريقته الفقهية واستقامت بل في الغالب الأعم أنه جلس للدرس والإفتاء قبل أن يجلس أبو حنيفة، فإنه يروي أن أم مالك ﷺ أشارت عليه أن يذهب إلى مجلس ربيعة عندما اعتزمت أن توجهه إلى طلب العلم، وقالت له: «اذهب إلى ربيعة فتعلم من علمه قبل أدبه»، ويقول بعض الرواة أنه رأى مالكاً في حلقة ربيعة وفي أذنه شنف: «وإن تقدم مالك لطلب العلم كان وهو في سن صغيرة في نحو العاشرة؛ أي: في نحو العشرة الأولى من المائة الثانية، وبذلك يظهر أن ربيعة كان له مجلس فقه وتدريس في العشرة الأولى من المائة الثانية مع أن أبا حنيفة لم يجلس للدرس والإفتاء قبل سنة (١٢٠هـ)؛ أي: قبل وفاة شيخه حماد بن أبي سليمان، إذ أنه لازمه حتى مات، ثم جلس مجلسه من بعده، وقد مات سنة (١٢٠هـ)، لهذا نرى ما ذكره ابن النديم غريباً»[١].

والقضية الثالثة من القضايا ـ التي نقف عندها ـ ما ذهب إليه الشيخ أمين الخولي من أن نزعة الرأي في المدينة لم يكن المقصود بها الرأي بمعناه الاصطلاحي وإنما كانت تعني الرأي بمعنى الفهم حيث يقول عن ربيعة: «وأحسبه إنما يسمى ربيعة الرأي كما سمي المغيرة بن شعبة من قبل: «مغيرة الرأي» إذ كان من دهاة العرب لا يقع في أمر إلا وجد له مخرجاً ولا يلتبس عليه أمران إلا ظهر في أحدهما، أما الرأي الفقهي فلنا إليه عودة بعد، وربما لا يكون منسوباً إليه»[٢]، ثم يقول في الموضع الآخر الذي أشار بالعودة إلى الحديث عن الرأي فيه: «والرأي بهذا المعنى ليس هو الرأي الاصطلاحي المميز لفقيه دون فقيه، أو لمجتهد على آخر، كما كان بعد ذلك على تقدم الوقت، بل هو رأي ما هو برأي كما يقول مالك نفسه، وبهذا المعنى اللغوي والعملي للرأي، تفهم كيف يعد «سالم» أحد فقهاء المدينة صاحب رأي «كربيعة»، وقد عدهم ابن عبد البر جميعاً أصحاب رأي لكن الأمر أن «سالماً»

---

(١) «مالك»، للشيخ محمد أبو زهرة ص١١٣، ١١٤.

(٢) «مالك» ترجمة محررة للشيخ أمين الخولي ص٦٤، طبعة الحلبي.

هذا يقرن «بربيعة» الذي كان رأيه موضع كلام، قرن سالم بربيعة فيما يروى من أن القاسم كان إذا سئل عن شيء فإن كان شيئاً في كتاب الله أو في سُنَّة نبيّه أخبرهم به «القاسم»، وإلا قال: سلوا هذا «لربيعة» أو سالم وربيعة هذا هو الذي دعوه صاحب معضلاتنا»[١].

فالرأي الذي ينسب إلى المدينة ـ عند الشيخ أمين الخولي ـ ليس هو الرأي بالمعنى الاصطلاحي، وإنما هو الرأي بالمعنى اللغوي العام الذي يعني مطلق الفهم، وكلام الشيخ أمين الخولي ليس بصحيح فإن الرأي في المدينة لا يمكن بحال أن يحمل على مطلق الفهم خاصة بعد تميز نزعة الرأي في العراق، وظهور ربيعة في المدينة، أما قبل ظهور هاتين النزعتين فقد رجحنا قبل أن الرأي في المدرستين كان يعني الفقه، وقد كان أيضاً لهذا الفقه اتجاهات فهو فقه آنا بالقياس، وآنا بالمصلحة، كما سنرى ذلك عند دراستنا لأسس هذا الرأي، والاختلاف بينه وبين العصر الذي تلاه أن الرأي بمعنى الفقه كان عامّاً يشمل الاجتهاد في النص لتفسيره، والاجتهاد باستعمال الأمارات الشرعية عند عدم النص في العصر الأول. أما بعد تميز النزعتين فإن معنى الرأي انحصر في الاجتهاد فيما لا نص فيه بالقياس وتوابعه، والذي يدلك على أن الرأي لم يكن يعني مطلق الفهم، وإنما كان يعني الرأي بالمعنى المصطلح عليه، ما روي أن القاسم: «كان إذا سئل عن شيء فإن كان في كتاب الله أخبرهم به أو في سُنَّة نبيه، وإلا قال: سلوا هذا لربيعة»[٢].

فهذا النص يدل على أن الرأي الذي كان يسند لربيعة هو الرأي الاصطلاحي وهو الحكم في حادثة لا نص فيها من كتاب أو سُنَّة عن طريق الاجتهاد والنظر، ويدل عليه أيضاً ما رواه ابن وهب قال: «حدثني عبد العزيز بن أبي سلمة قال: لما جئت إلى العراق جاءني أهل العراق، فقالوا: حدثنا عن ربيعة الرأي قال: قلت: يا أهل العراق تقولون ربيعة الرأي

---

(١) المرجع السابق ص٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١.

(٢) «تاريخ بغداد» ٨/ ٤٢٠ وما بعدها.

لا والله ما رأيت أحوط للسُّنَّة منه»[1] فهذا القول أيضاً يدل على أن الرأي الذي كان ينسب إليه ربيعة ليس هو الرأي بمعنى الكشف عن الأمور، والقدرة على إيجاد المخرج كما هو الأمر في تسمية المغيرة بن شعبة في زمن سابق «مغيرة الرأي» وإنما هو الرأي بالمعنى الاصطلاحي، ألا ترى إلى قوله: تقولون ربيعة الرأي والله ما رأيت أحوط للسُّنَّة منه؟ فكأنما الإطلاق كان يعني مفهوم الرأي في الفترة التي كان فيها ربيعة. وقد أراد عبد العزيز بن أبي سلمة الماجشون بقوله هذا توضيح أن ربيعة كان يعرف السُّنَّة والآثار، ولم يكن الرأي عنده رأياً مجرداً من الاعتماد على هذه الأصول كما هو الشأن عند أهل العراق.

○ الإمام مالك والرأي:

انتهينا في الفقرة السابقة إلى تقرير أن أهل المدينة قبل الإمام مالك اجتهدوا بالرأي وفاءً للحاجة العملية المتجددة، وملاحقة للحوادث التي تطرأ ولا نص فيها من كتاب أو سُنَّة. وكما اجتهد أهل المدينة ـ وهم سلف الإمام مالك الذي أخذ عنه وتوفر في الدراسة عليه ـ بالرأي كذلك اجتهد الإمام مالك إمام أهل المدينة بالرأي، وإذا لم يكن الرأي غريباً على مدرسة المدينة منذ نشأتها فإنه ليس بمستغرب على الإمام مالك الذي ورث هذا النهج الاجتهادي أثراً ورأياً. وإذا كان أهل المدينة قبل الإمام مالك لم يستنكفوا إعمال العقل، وإبداء الرأي فمن الضروري ألا يستنكف الإمام مالك ذلك، وهو الذي فتح عينيه في عصر تحرك فيه التطور أكثر من عصر سلفه، وأضحى من الضروري إزاء حوادثه الكثيرة ومتطلباته المتعددة الاجتهاد بالقياس، ومراعاة المصلحة، والعدول عن ذلك استحساناً إن اقتضى الحال مسايرة لروح التشريع، وكما تلمسنا قبل دلائل الرأي في فقه أهل المدينة قبل الإمام مالك، وتتبعناها في أقوالهم، وأقوال المؤرخين لفقههم وحياتهم، نعود فنتلمس هذه الدلائل جميعها عند الإمام مالك.

وفي أقوال المؤرخين ونظرتهم إليه في هذا الجانب نجد ابن قتيبة يعده

---

(١) «تاريخ بغداد» ٨/ ٤٢٠ وما بعدها.

في أصحاب الرأي[1]، وابن معين يقول عنه: «إن مالكاً لم يكن صاحب حديث وكان صحاب رأي»[2]، ويجنح ابن رشد في ذلك أكثر فيعده أمير المؤمنين في الرأي والقياس[3]!!! ويبالغ بعضهم فيصفه بأنه قد تعرق[4]، ويسرف قوم آخرون أكثر من هؤلاء جميعاً فيسمون عمله بالمصلحة المرسلة واسترساله فيها خلعاً للربقة، وفتحاً لأبواب التشريع وهيهات ما أبعده من ذلك[5].

ولم يقتصر الأمر في ذلك على المتأخرين عنه بل إن المعاصرين له والقريبين من عهده يحكون عنه ذلك، سئل أبو الأسود إثر موت ربيعة: «من للرأي بعد ربيعة في الحجاز؟ فقال: الغلام الأصبحي»[6]، يشير بذلك إلى الإمام مالك، وقال الليث بن سعد: «أحصيت على مالك سبعين مسألة قال فيها برأيه»[7]، وقال عبد الله بن المبارك: «إن كان الأثر قد عرف واحتيج للرأي. فرأي مالك وسفيان وأبي حنيفة»[8]، وكان الأوزاعي يقول: «إننا لا ننقم على أبي حنيفة أنه رأي كلنا يرى. ولكن ننقم عليه أن يجيئه الحديث عن

---

(١) انظر: «المعارف لابن قتيبة» ص٤٩٨، ٤٩٩، طبعة دار المعارف، تحقيق: الدكتور ثروت عكاشة.

(٢) انظر: نظرة عامة في «تاريخ الفقه الإسلامي»، للدكتور علي حسن عبد القادر ص٢٥٨، وابن معين هو: يحيى بن معين بن عون المسري البغدادي الحافظ المشهور كان عالماً بالحديث، حافظاً متقناً، توفي سنة (٢٣٣هـ)، انظر: «الفكر السامي»، الربع الثالث ص٧٤.

(٣) «التنوير»، للمقدسي خط بدار الكتب ص٤٥ نقلاً عن مالك ترجمة محررة، للشيخ أمين الخولي ص٦٤١.

(٤) «صحة أصول مذهب أهل المدينة»، لابن تيمية ص٣٧.

(٥) «الاعتصام»، للشاطبي ٢/ ١٣٢، ١٣٣، المطبعة التجارية الكبرى.

(٦) «تزيين الممالك في مناقب الإمام مالك»، للسيوطي ص٩، و«المناقب»، للزواوي ص١٢، ١٣، و«ترتيب المدارك» ١/ ١٤٨.

(٧) «مقدمة اللكنوي على الموطأ» برواية محمد بن الحسن الشيباني ص٢٣، و«جامع بيان العلم وفضله» ٢/ ١٨٢.

(٨) «مناقب أبي حنيفة»، للمكي ٢/ ٦٤، ٦٥، و«تاريخ بغداد» ١٣/ ٣٤٣.

النبي ﷺ فيخالفه إلى غيره»[١]، وقال أبو زرعة الرازي[٢]: «أول شيء أخذت نفسي بحفظه من الحديث، حديث مالك، فلما حفظته، طلبت حديث الثوري، وشعبة، وغيرهما، فلما تناهيت في حفظ الحديث نظرت في رأي مالك؛ والثوري والأوزاعي وكتبت كتب الشافعي»[٣].

وسئل الإمام أحمد عمن يريد أن يكتب الحديث وينظر في الفقه حديث من يكتب؟ وفي رأي من ينظر؟ فقال: «حديث مالك ورأي مالك»[٤] وسأله رجل، فقال: يا أبا عبد الله رجل يريد أن يحفظ حديث رجل بعينه «قال»: يحفظ حديث مالك «فقلت» برأي من؟ قال «رأي مالك»[٥]، وقيل له في الإمام أبي حنيفة: «ما الذي تنقم عليه؟ قال: الرأي، قيل: أليس مالك تكلم بالرأي، قال: بلى، ولكن أبا حنيفة أكثر رأياً منه، قيل: فهلا تكلم هذا بحصته، وهذا بحصته فسكت أحمد»[٦]، وقال: «إذا لم يكن في الحديث إلا الرأي فرأي مالك»[٧].

وسئل عن سفيان ومالك إذا اختلفا في الرأي فقال: «مالك أكبر في قلبي»[٨]، وقال عن عبد الله بن الصائغ أحد تلاميذ الإمام مالك: «لم يكن صاحب حديث مالك، وكان صاحب رأي وكان يفتي أهل المدينة برأي مالك ولم يكن في الحديث بذاك»[٩]، وقال يحيى بن معين أيضاً: «مالك نبيل العلم

---

(١) «تأويل مختلف الحديث»، لابن قتيبة ص٦٢.

(٢) هو: أبو زرعة عبيد الله بن عبد الكريم مولاهم، المخزومي الرازي، إمام أهل الحديث في زمانه، الحافظ المشهور في أقطار الأرض. قال عنه الإمام أحمد: «ما عبر جسر بغداد أحفظ من أبي زرعة»، توفي سنة (٢٧٣هـ). انظر: «الفكر السامي»، الربع الثالث ص٨٢.

(٣) «الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء»، لابن عبد البر ص٣٢.

(٤) «ترتيب المدارك»، ١/ ٧٩، وانظر: «فتاوى الشيخ عليش» ١/ ٤٠.

(٥) «مناقب الإمام مالك»، للزواوي ص١٤، و«ترتيب المدارك» ١/ ١٥٥.

(٦) «الخيرات الحسان»، لابن حجر ص٧٣.

(٧) «المناقب»، للزواوي ص١٤.

(٨) المرجع السابق ص١٤.

(٩) «الانتقاء»، لابن عبد البر ص٥٦، ٥٧.

نبيل الرأي»[1] ومقابلة العلم بالرأي تدل على أنه كان يعني الرأي بمعناه الاصطلاحي؛ لأن العلم كان يطلق عندهم على الأثر كما بينا ذلك في موضع سابق[2].

وعدا الأقوال السابقة التي جاءت على ألسنة شيوخ الإمام مالك ومعاصريه وتلاميذه وغيرهم، فإن هناك أقوالاً جاءت عن الإمام مالك نفسه تدل دلالة واضحة على أنه كان يجتهد بالرأي عند عدم النص، روي عن ابن وهب أنه قال: قال لي مالك: الحكم حكمان حكم جاء به كتاب الله، وحكم

---

(١) «ترتيب المدارك» ١/ ١٥٥، ولم تقف هذه الدلائل التي استقربناها عند المعاصرين للإمام مالك في حدود ما سبق بل تعدته إلى صور منقبية أسطورية، فقد روى ابن عبد البر في الانتقاء: أن رجلاً رأى في المنام أن الناس اجتمعوا في جبانة الإسكندرية يرمون في غرض، كلهم يخطئ الغرض ويصيب فإذا رجل يرمي ويصيب القرطاس فقلت: من هذا؟ قالوا: مالك بن أنس. انظر: «الانتقاء»، لابن عبد البر ص٣٩، ٤١، و«المناقب»، للزواوي ص١٩.

(٢) ومما يسلك في أقوال المؤرخين للدلالة على أن الإمام مالكاً كان يجتهد بالرأي، وأن وضعه في مدرسة لا يعني تجريده بحال من استعمال الرأي أقوال المؤرخين المعاصرين الذين تنبهوا إلى هذه الحقيقة، وفي ذلك يقول الشيخ محمد أبو زهرة في مقدمة دراسته عن الإمام مالك: ولقد صححنا في هذه الدراسة خطأ وقع فيه الدارسون الذين يمرون على كل شيء من النواحي العلمية مرّاً عابراً، ولا يعنون في مثل مالك بدراسة الفقه والمحدث وذلك الخطأ هو ما شاع على الأقلام في بعض الكتب من أن مالكاً فقيه أثر لا فقيه رأي، فبيّنا أن جراة مالك على الرأي لم تكن بأقل من جرأة أبي حنيفة، وإن كان مقدار القياس في فقهه أقل من مقدار الأقيسة في فقه أبي حنيفة، ويقول مرة أخرى: «إن مالكاً ﷺ كان فقيه رأي كما هو فقيه أثر، وأنه يكثر الرأي في فقهه كما يكثر الأثر، وأن المتقدمين كانوا يعتبرونه من فقهاء الرأي وأن المأثور من فقهه شاهد بصدقهم، ولا ترد شهادة الواقع الملموس بظن متلمس» وقد أكثر من الإشارة إلى هذا الموضوع وعقد فصلاً في كتابه المذكور للرأي والحديث عند الإمام مالك، انظر: «مالك»، للشيخ محمد أبو زهرة ص٧، ١٣، ٩٩، ٢٠٠، ٢٧٢، ٢٧٦، والفصل الذي عقده عن «الرأي والحديث» عند الإمام مالك ص٢٩٧، ومن المؤرخين الذي أشاروا إلى هذا المعنى أستاذنا الشيخ محمد أنيس عبادة في كتابه تاريخ الفقه الإسلامي، انظر ٢/ ٢٢، وأستاذنا الشيخ زكريا البري في بحث له بعنوان: «مع الإمام مالك بمجلة معهد أم درمان العلمي السودانية» عدد ٢٥.

أحكمته السُّنَّة، قال: ومجتهد برأيه فلعله يوفق، ومتكلف فطعن عليه، وروى هذا الأثر بسند آخر إليه قال: قال لي مالك: الحكم الذي يحكم به بين الناس حكمان ما في كتاب الله أو أحكمته السُّنَّة فذلك الحكم الواجب لك الصواب، والحكم الذي يجتهد فيه العالم برأيه فلعله يوفق، وثالث متكلف فما أحراه ألا يوفق[1]، فهذا القول من الإمام مالك يقوم شاهداً على إجازته القول بالرأي، ويؤيد هذا ما روي عن معن بن عيسى[2]، قال: «سمعت مالكاً يقول: إنما أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي فما وافق السُّنَّة فخذوا به»[3]، ومما يدل على أنه كان يجتهد بالرأي المقولة المشهورة عنه في شأن شيخه ربيعة ـ إذ قال بعد وفاته ـ: «ذهبت حلاوة الفقه منذ مات ربيعة»[4]، وربيعة هذا معلوم عنه أنه كان ممن يجتهد برأيه ويكثر من الاجتهاد بالرأي.

بل إن الإمام مالكاً يذهب أكثر من ذلك كله ويدرب تلاميذه على الاجتهاد ويحرص على أن يغرس فيهم روح الفقه والفهم والرأي ويروى عنه في ذلك أنه كان يكره كتابة الفتاوى ويمنع تلاميذه من ذلك فلما سألوه ما الذي نصنع؟ قال: تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم ثم لا تحتاجون إلى الكتاب[5]، ولعل جماع ذلك كله قوله ـ وقد ذكر له «الموطأ» فقال فيه: حديث رسول الله ﷺ وقول الصحابة والتابعين ورأيي، وقد تكلمت برأيي على الاجتهاد، وعلى ما أدركت عليه أهل العلم ببلدنا، ولم أخرج من جملتهم إلى غيره[6]، فهذا

---

(١) «جامع بيان العلم وفضله»، لابن عبد البر ٢/ ٣١.

(٢) هو: أبو يحيى معن بن عيسى القزاز، كان ربيب مالك وهو الذي قرأ عليه «الموطأ»، للرشيد، وخلف مالكاً في الفقه في المدينة، كان أشد الناس ملازمة لمالك، وكان مالك يتكئ عليه عند خروجه حتى قيل له: «عصية مالك»، توفي سنة (١٨٩هـ)، انظر: «الديباج المذهب»، لابن فرحون ص٣٤٧، ٣٤٨.

(٣) «المقدمة الملحقة بتنوير الحوالك»، للسيوطي ١/ حرف ج، و«ترتيب المدارك» ١/ ١٨٢.

(٤) «تاريخ بغداد»، الخطيب البغدادي ٨/ ٤٢١، ٤٢٢.

(٥) «الموافقات»، للشاطبي ٤/ ٩٨.

(٦) «ترتيب المدارك»، ٢/ ٧٣، و«الديباج المذهب»، لابن فرحون ص٢٥.

القول منه صريح في اجتهاده برأيه. ولا يمنع من ذلك قوله ـ حين سئل عن قوله في «الموطأ»: «الأمر المجتمع عليه»، و«الأمر عندنا» أو «ببلدنا» أو «أدركت أهل العلم»، و«سمعت بعض أهل العلم» ـ.

قوله: أما أكثر ما في الكتب فرأيي فلعمري ما هو برأيي ولكن سماع من غير واحد من أهل العلم والفضل والأئمة المقتدى بهم الذين أخذت عنهم وهم الذين يتقون الله فكثر علي فقلت: «رأيي»، وذلك رأيي إذا كان رأيهم مثل رأي الصحابة أدركوهم عليه، وأدركتهم أنا على ذلك، فهذه وراثة توارثوها قرناً عن قرن إلى زماننا. وما كان أرى فهو رأي جماعة ممن تقدم من الأئمة، وما كان فيه «الأمر المجتمع عليه» فهو ما اجتمع عليه من قول العلم والفقه لم يختلفوا فيه. وما قلت الأمر عندنا فهو ما عمل به الناس عندنا، وجرت به الأحكام وعرفه الجاهل والعالم وكذلك ما قلت فيه ببلدنا.

«وما قلت فيه: بعض أهل العلم فهو شيء استحسنته من قول العلماء، وأما ما لم أسمع منهم فاجتهدت ونظرت على مذهب من لقيته، حتى وقع ذلك موقع الحق أو قريباً منه حتى لا يخرج عن مذهب أهل المدينة وآرائهم، وإن لم أسمع ذلك بعينه فنسبت الرأي إلى بعد الاجتهاد مع السُّنَّة وما مضى عليه أهل العلم المقتدى بهم، والأمر المعمول به عندنا من لدن رسول الله ﷺ والأئمة الراشدين مع من لقيت فذلك رأيهم ما خرجت إلى غيرهم»[1].

هذا القول كما قلنا لا يمنع من اجتهاده بالرأي ـ كما ظن ذلك بعض المؤرخين ـ لأن جهد الإمام مالك هذا في رد رأيه إلى سُنَّة أهل المدينة كان يعني به أن يؤكد أن الرأي عنده رأي محوط بالأثر المدني لم تمسسه يد الشذوذ والابتداع، ولم يخرج على الأصول المرعية، والقواعد المقررة، فما ذكره رضي الله عنه مبالغة منه في التحرز والاحتياط لا أنه كان يعتمد على الأثر فقط في كل فقهه، فهو مجتهد بالرأي والرأي عنده يدور في إطار النظام الذي ورثه عن سلفه في المدينة، وفي حدود أصولهم وضوابطهم.

---

(١) «ترتيب المدارك»، ٢/ ٧٤، و«الديباج المذهب»، لابن فرحون ص٢٥.

○ الإمام مالك وذم الرأي:

هذا، وقبل أن تمضي في تتبع مظاهر الرأي في فقه الإمام مالك ـ بعد أن تتبعناها في أقواله وأقوال المعاصرين له والمؤرخين المتأخرين عنه ـ ينبغي أن نقف وقفة مع الأقوال التي وردت عنه ﷺ في ذم الرأي، وتمسك بها الذين يذهبون إلى أنه لا يقول بالرأي ولا يفتي به، والتي تناقض من جهة أخرى في ظاهرها الأقوال التي أوردناها عنه في العمل بالرأي، ومن هذه الأقوال قوله: «ما كان في كتاب الله أو فيما أحكمته السُّنَّة عن رسول الله ﷺ فهو حق لا شك فيه، وما كان من اجتهاد الرأي فالله أعلم به»[(١)] وقول أشهب عنه: «سئل مالك عن مسألة فأجاب فيها ثم قال مكانه: لا أدري، إن نظن إلا ظناً، إنما هو الرأي، وأنا أخطئ، وأرجع، وكل ما أقول يكتب»[(٢)].

وما رواه القعنبي[(٣)]، قال: دخلت على مالك بن أنس في مرضه الذي مات فيه فسلمت عليه ثم جلست فرأيته يبكي فقلت: يا أبا عبد الله ما الذي يبكيك؟ فقال: يا ابن قعنب وما لي لا أبكي؟ ومن أحق بالبكاء مني؟ والله لوددت أني ضربت بكل مسألة أفتيت فيها برأيي بسوط سوط، وقد كانت لي السعة فيما سبقت إليه وليتني لم أفت بالرأي[(٤)]، وما روي عنه أنه قال: «ما تكلمت بالرأي إلا في ثلاث مسائل»[(٥)] وما روي عنه أنه قال: «قبض رسول الله ﷺ وقد تم هذا الأمر واستكمل فإنما ينبغي أن نتبع آثار رسول الله ﷺ ولا نتبع الرأي فإنه متى اتبع الرأي جاء رجل آخر أقوى منك في الرأي فاتبعته فأنت كلما جاء رجل أقوى عليك اتبعته أرى هذا لا يتم»[(٦)]

---

(١) «المناقب»، للزواوي ص٣٩.

(٢) «ترتيب المدارك» ١/ ١٩٠.

(٣) هو: عبد الله بن مسلمة بن قعنب الحارثي. من رجال الحديث الثقات من أهل المدينة توفي سنة (٢٢١هـ)، «الأعلام»، للزركلي ٤/ ٢٨١.

(٤) «وفيات الأعيان»، لابن خلكان ٣/ ٢٨٦، و«الإحكام»، لابن حزم ٦/ ٥٧.

(٥) «ترتيب المدارك»، ١/ ١٩٣.

(٦) «جامع بيان العلم وفضله»، ٢/ ١٧٦.

وما روي عنه أنه قال: «وددت أني ضربت في كل مسألة تكلمت فيها برأيي سوطاً علي أنه لا صبر لي على السياط»[1].

○ التوفيق بين ذمه للرأي وبين أخذه به:

فهذه الأقوال ـ ينبغي توفيقاً بينها وبين ما ورد عن الإمام مالك من العمل بالرأي ـ حملها على ذم الرأي القائم على غير أصل. وفي هذا يقول الإمام الشاطبي في الاعتصام بعد أن روى طرفاً من الأقوال السابقة «والآثار السابقة ليست عند مالك مخصوصة بالرأي في الاعتقاد فهذه كلها تشديدات في الرأي وإن كان جارياً على الأصول حذراً من الوقوع في الرأي الجاري على غير أصل»[2]، على أن بعضها من قبيل القصص كما لا يخفى[3].

○ الرأي في فقه الإمام مالك:

وإذا تركنا الأقوال جانباً ويممنا بوجهنا شطر فقه الإمام مالك وجدناه يستعمل في فقهه الرأي كثيراً، بل إن أول فتوى له وهو يجلس للفقه نلحظ فيها اتجاهه نحو الرأي. روى القاضي عياض في «ترتيب المدارك» عن ابن بكير قال: «أول ما بان من فضل مالك أن رجلاً أوصى عند وفاته أنه زوَّج ابنتيه من ابني أخيه، وقد أخذ مهورهما ومات الرجل فأحضر الوالي ـ وكان الحسن بن يزيد ـ الناس وفيهم ابن أبي ذؤيب وابن عمران، وابن أبي سبرة ومالك وهو حدث وذكر المسألة لهم، فقال جميعهم: ذلك جائز ومالك ساكت، فقال الولي: ما ترى يا مالك؟ قال: لا يجوز ذلك فغضب الجميع، وقال ابن أبي ذؤيب: لا يشاء أن يرد علينا إلا رد. فقال الوالي: أصاب وأخطأ ثم قال له: من أين قلت يا أبا عبد الله هذا؟ قال: أرأيتم أن أهديتا جميعاً إلى زوجيهما فتعلق كل واحد منهما بهودج واحدة، كل واحد يقول هي

---

(١) «الإحكام في أصول الأحكام»، لابن حزم ٦/ ٨٨٠.
(٢) «الاعتصام»، للشاطبي ١/ ١٠٥، ١٠٦.
(٣) انظر: «نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي» ص٢٥٩.

زوجتي دون الأخرى لمن تقضون بها؟ فسكت القوم وقالوا: أصاب. قال الوالي: فما ترى يا أبا عبد الله؟ قال: النكاح مفسوخ حتى تسمى كل امرأة لرجل معين»[1].

وقال ابن الماجشون: مما علم به فضل مالك أن سارقاً أخذ ومعه قمح قد سرق من «تلاليس»[2] لهذا وهذا حتى اجتمع قمح كثير فاعترف بذلك فأحضر الوالي من بالمدينة وفيهم ربيعة، ويحيى بن سعيد، ومعهم مالك على حداثة سنه لمعرفتهم بعلمه فلما أخذوا مجالسهم سألهم الوالي عن المسألة وأخرج القمح فإذا شبيه بأربعة أرادب فكلهم رأى أن عليه القطع ومالك ساكت، فقال له: تكلم، قال: «لا قطع عليه فاستعظم ذلك من هناك وسألوه من أين قاله؟ فقال لهم: هل يجب القطع إلا في ربع دينار فصاعداً؟ فأما أن يسرق من هذا «التلبيس» ما يساوي درهماً ومن هذا ما يساوي درهماً هكذا فهذا لا قطع فيه فانصرف الناس وقد بان فضله وعلمه»[3].

فهذه المقدرة من الإمام مالك في فقه المسائل والغوص في لبها هي مفتاح استعمال الرأي عنده. وفيما عدا هذا فإن الناظر في «الموطأ» ـ وهو ديوان فقه الإمام مالك الذي دونه بنفسه ـ يجد فيه الكثير من الاجتهادات بالرأي مستعملاً فيها مادة الرأي أحياناً، ومجتهداً بالرأي أحياناً أخرى من غير أن يستعمل هذه المادة.

وسنتتبع هنا أولاً استعمالات الإمام مالك لمادة الرأي محاولين التعرف على معناها عنده، ونلحق ذلك ثانياً ببعض الاجتهادات الفقهية بالرأي التي لم يستعمل فيها مادة الرأي محددين بذلك موقف الإمام مالك من الرأي، ومستخلصين منه المدى الذي كان يسيره في استعماله.

---

(١) «ترتيب المدارك»، ١/١٤٣.

(٢) تلاليس جمع تليسة كسكينة: القصبة وهنة تستوي من الخوص. «القاموس المحيط» ٢/٢٣٨.

(٣) «ترتيب المدارك» ١/١٤٤.

○ الرأي في موطأ الإمام مالك:

يكثر الإمام مالك من استعمال مادة الرأي بجميع مشتقاتها أرى رأيي ـ نرى ـ أراه ـ في كثير من فتاواه الفقهية، والمتتبع لمثل هذه الفتاوى يلاحظ أن الإمام مالكاً يستعمل هذه المادة أحياناً بمعنى تفسير النص وبيانه، ويكثر هذا منه ويتردد في كثير من المواطن في «الموطأ»[1]، ويستعملها أحياناً أخرى في الرأي بمعناه المعروف فيحملها اجتهاداً بالقياس أو المصلحة أو غيرهما، ويغلب هذا في الأمور التي يكون للرأي فيها مدخل.

وبما أن مجال بحثنا هو الرأي بالمعنى المصطلح عليه، فقد تتبعت المواطن التي اجتهد فيها الإمام مالك بالرأي مستعملاً مادة الرأي في «الموطأ»، وكان في الوقت نفسه أساس اجتهاده فيها الاعتماد على قياس أو مصلحة أو استحسان، للكشف عن الرأي في موطأ الإمام مالك وهو الأساس الذي يقوم عليه فقهه وهذه جملة منها:

١ ـ إعادة الصلاة مع الإمام:

وحدثني عن مالك عن نافع أن عبد الله بن عمر كان يقول: من صلى المغرب أو الصبح، ثم أدركها مع الإمام فلا يعد لهما. قال مالك: ولا أرى بأساً أن يصلي مع الإمام من كان قد صلى في بيته إلا صلاة المغرب فإنه إذا أعادها كانت شفعاً[2].

والرأي هنا جار على معناه الاصطلاحي فهو قياس كما يقرره الباجي في المنتقى حيث قال: «ودليلنا على أن المغرب لا تقضى أن هذه صلاة وتر فلا تعاد مع الإمام للفضيلة أصل ذلك وتر النافل»[3].

---

(١) استعمل الإمام مالك كلمة أرى كثيراً في «الموطأ» بمعنى تفسير النص أو بمعنى اذهب أو بمعنى الاعتقاد، انظر: «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٢٥، ٤٠، ٤٣، ٦٩، ٧٥، ١٢٣، ١٣٢، ١٣٤، ١٤٧، ١٨١، ٢٢٢، ٢٣٠، ٢٥٢، ٢٦٢، ٢٧٤، ٢٨٤، وانظر: «الموطأ» ٢/ ٥، ٤٦، ٨٢، ١١٠، ١١٢، ١٤٦، ١٨٦.

(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ١١٧.

(٣) «المنتقى»، للباجي ١/ ٢٣٤.

٢ ـ الزكاة في المعادن:

قال مالك: «أرى ـ والله أعلم ـ أنه لا يؤخذ من المعادن مما يخرج منها شيء حتى يبلغ ما يخرج منها قدر عشرين ديناراً عيناً أو مائتي درهم فإذا بلغ ذلك ففيه الزكاة مكانه. وما زاد على ذلك أخذ بحساب ذلك ما دام في المعدن نيل، فإذا انقطع عرقه ثم جاء بعد ذلك نيل فهو مثل الأول يبتدئ فيه الزكاة كما ابتدئت في الأول»(١).

والرأي هنا بالقياس؛ لأن الإمام مالكاً يرى في المعادن الزكاة والدليل على ذلك عنده أن المعادن شيء لم يتقدمه عليه ملك غيره واستفاده من الأرض بتكلف عمل فوجبت فيه الزكاة كالزرع، وخالف في ذلك الإمام أبو حنيفة وقال: إن المعدن ركاز فيجب فيه الخمس(٢).

٣ ـ زكاة أموال اليتامى والتجارة فيها:

قال مالك: لا بأس بالتجارة في أموال اليتامى إذا كان الوالي لهم مأموناً ولا أرى عليه ضماناً(٣).

والرأي هنا ـ وهو عدم تضمين الوالي إذا كان مأموناً إذا عرض للمال خسران أو تلف ـ رأي بالمعنى المصطلح عليه؛ لأن الضمان عهد في الشرع أن يكون على المتعدي وهو لم يتعد وإنما فعل ما يجب عليه فعله(٤).

٤ ـ زكاة الميراث:

حدثني يحيى عن مالك أنه قال: «إن الرجل إذا هلك ولم يؤد زكاة ماله أني أرى أن يؤخذ ذلك من ثلث ماله، ولا يجاوز بها الثلث وتبدى على الوصايا، وأراها بمنزلة الدين عليه فلذلك رأيت أن تبدى على الوصايا، قال: وذلك إذا أوصى بها الميت فإن لم يوص بذلك الميت ففعل ذلك أهله فذلك

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/١٩١.
(٢) «المنتقى»، للباجي ٢/١٠٢، و«الزرقاني» على الموطأ ٢/١٠٠.
(٣) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/١٩١.
(٤) «المنتقى»، للباجي ٢/١١٠، و«الزرقاني» على الموطأ ٢/١٠٤.

حسن، وإن لم يفعل ذلك أهله لم يلزمهم ذلك»[1].

والرأي هنا بمعناه الاصطلاحي، فالإمام مالك يرى أن تؤخذ زكاة من لم يؤد زكاته حتى مات من ثلث ماله ولا يجاوز بها الثلث سدّاً لذريعة أن يكون قد أقر على نفسه بالزكاة مبتغياً بذلك أن يحرم وارثه ماله، ثم يستعمل الرأي مرة أخرى فيقيس الزكاة على الدين في تقديمها على الوصايا[2].

٥ ـ صدقة البقر:

قال مالك في الإبل النواضح، والبقر السواقي، وبقر الحرث: إني أرى أن يؤخذ من ذلك كله إذا وجبت فيه الصدقة[3].

والرأي هنا جار على معناه المصطلح عليه عند الأصوليين؛ لأن حجة الإمام مالك في وجوب الزكاة في هذه الأصناف يرجع إلى أن سبب الزكاة هو النماء فوعاؤها هو المال النامي، فيكون الأساس هو النماء والعاملة كالسائمة وغير العاملة يتحقق فيها الموجب وهو النماء[4].

٦ ـ الجزية:

قال مالك: لا أرى أن تؤخذ النعم من أهل الجزية إلا في جزيتهم[5].

والرأي هنا مستنده المصلحة. فأهل الجزية لا تؤخذ منهم النعم إلا في جزيتهم؛ لأنه لا زكاة عليهم في أموالهم، وقد شرعت الجزية في حقهم عوضاً عن إقامتهم في بلاد المسلمين وقيام المسلمين بالذب عنهم والجناية لهم، والأصل فيها أن تكون عيناً فلما كانت العين تتعذر عليهم أو على أكثرهم أحياناً ولديهم النعم فإنها تؤخذ منهم في جزيتهم على وجه الرفق بهم والتيسير

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ١٩٢.

(٢) «الزرقاني» على الموطأ ٢/ ١٠٤، ١٠٥.

(٣) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ١٩٨.

(٤) «الزرقاني» على الموطأ ٢/ ١١٨، وانظر: «المغني»، لابن قدامة ٢/ ٥٧٦، ٥٧٧، و«الإمام زيد»، للشيخ محمد أبو زهرة ص٢٧٧.

(٥) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ١٩٨.

عليهم. ومثل النعم سائر العروض والثياب[1].

٧ ـ زكاة الفطر عن الآبق:

قال مالك في العبد الآبق: أن سيده إن علم مكانه أو لم يعلم وكانت غيبته قريبة وهو يرجو حياته ورجعته فإني أرى أن يزكى عنه وإن طال إباقه وأيس منه فلا أرى أن يزكى عنه[2].

والرأي هنا بمعناه الاصطلاحي، فالإمام مالك يجعل من علم مكانه أو كانت غيبته قريبة وحياته ورجعته مرجوتان كالموجود الحاضر. وأما من طال إباقه وأيس منه فإن الحكم فيه يختلف. ووافقه في ذلك عطاء والثوري وأبو حنيفة والشافعي في أحد قوليه. وقال الأوزاعي: إن كانت غيبته في بلاد الإسلام لزمته عنه الفطرة علم مكانه أو لم يعلم كانت حياته مرجوة أو غير مرجوة[3].

٨ ـ حجامة الصائم:

قال مالك: لا تكره الحجامة للصائم إلا خشية من أن يضعف، ولولا ذلك لم تكره، ولو أن رجلاً احتجم في رمضان ثم سلم من أن يفطر لم أر عليه شيئاً، ولم آمره بالقضاء لذلك اليوم الذي احتجم فيه؛ لأن الحجامة إنما تكره للصائم لموضع التغرير بالصيام فمن احتجم وسلم من أن يفطر حتى يمسي فلا أرى عليه شيئاً وليس عليه قضاء ذلك اليوم[4].

والرأي هنا بمعناه الاصطلاحي، فالإمام مالك يعلل لكراهة الحجامة بأن تؤدي إلى فساد الصوم بأن يضعف الصائم فيفطر، فإذا سلم الصائم من ذلك فلا تكره لأنها إخراج. وخالف في ذلك أحمد وداود والأوزاعي وإسحاق وابن المبارك وابن مهدي فقالوا بعدم جواز الحجامة، فإن احتجم فعليه

---

(١) «المنتقى»، للباجي ٢/ ١٧٥، و«الزرقاني» ١/ ١٤.
(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٢٠٩.
(٣) «المنتقى»، للباجي ٢/ ١٨٥، و«الزرقاني» ٢/ ١٤٦، ١٤٧.
(٤) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٢١٩.

القضاء، وشذ عطاء، فقال: إن احتجم متعمداً فعليه القضاء والكفارة[1].

٩ - قضاء التطوع:

قال يحيى: سمعت مالكاً يقول: من أكل أو شرب ساهياً أو ناسياً في صيام تطوع فليس عليه قضاء، وليتم يومه الذي أكل فيه وشرب وهو متطوع، ولا يفطره، وليس على من أصابه أمر يقطع صيامه وهو متطوع قضاء إذا كان إنما أفطر غير متعمد الفطر، ولا أرى عليه قضاء صلاة نافلة إذا هو قطعها من حديث لا يستطيع حبسه مما يحتاج فيه إلا الوضوء[2].

والرأي هنا قياس كما يقرره الباجي حيث يقول: «والدليل على ذلك إن هذا عذر يسقط الإثم في فطره، فوجب أن يسقط عنه القضاء كالنسيان»[3].

١٠ - فدية ما أصيب من الطير والوحش:

قال مالك في الرجل من أهل مكة يحرم بالحج، أو العمرة وفي بيته فراخ من حمام مكة فيغلق عليها فتموت. فقال: أرى أن يفدي ذلك عن كل فرخ بشاة. قال مالك: أرى أن في بيضة النعامة عشر ثمن البدنة كما يكون في جنين الحرة غرة عبد أو وليدة وقيمة الغرة خمسون ديناراً وذلك عشر دية أمه وكل شيء من النسور أو العقبان أو البزاة أو الرخم فإنه صيد يودي كما يودي الصيد إذا قتله المحرم وكل شيء فدى ففي صغاره مثل ما يكون في كباره، وإنما مثل ذلك دية الصغيرة والكبير فهما بمنزلة واحدة سواء[4].

والرأي هنا جار على معناه المصطلح عليه؛ فإن الإمام مالكاً يرى المتسبب في موت الحمام بالغلق كمن قتله فيوجب عليه فدية ذلك، ويرى أيضاً أن في بيضة النعامة إذا كسرها المحرم عشر ثمن البدنة؛ لأن فدية النعامة

---

(١) «الزرقاني»، ٢/١٧٦، ١٧٧.

(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/٢٢٤.

(٣) «المنتقى»، للباجي ٢/٩٦.

(٤) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/٢٨٨.

كاملة بدنة وذلك قياساً على دية الجنين إذ يجب فيه عشر دية أمه[1].

١١ ـ جامع الفدية:

قال مالك في القوم يصيبون الصيد جميعاً وهم محرمون أو في الحرم. قال: أرى أن على كل إنسان منهم جزاءه إن حكم عليهم بالهدي فعلى كل إنسان منهم هدي، وإن حكم عليه بالصيام كان على كل إنسان منهم الصيام. ومثل ذلك القوم يقتلون الرجل خطأ فتكون كفارة ذلك عتق رقبة على كل إنسان منهم، أو صيام شهرين متتابعين على كل إنسان منهم[2].

والرأي هنا قياس، فالإمام مالك يقيس الذين اشتركوا في إصابة الصيد في الحرم على الذين اشتركوا في القتل من حيث أن الفدية تكون على كل منهم كاملة كما أن كفارة القتل الخطأ تكون كذلك[3].

١٢ ـ الوفاء بالأمان:

وسئل مالك عن الإشارة بالأمان أهي بمنزلة الكلام؟ فقال: نعم، وإني أرى أن يتقدم إلى الجيوش ألا تقتلوا أحداً أشاروا إليه بالأمان؛ لأن الإشارة عندي بمنزلة الكلام[4].

والرأي هنا قياس للإشارة على الكلام وإعطائها الحكم الذي ثبت له[5].

١٣ ـ العمل فيمن أعطى شيئاً في سبيل الله:

وسئل مالك عن رجل أوجب على نفسه الغزو فتجهز حتى إذا أراد أن يخرج منعه أبواه أو أحدهما فقال: لا يكابر ولكن يؤخر ذلك إلى عام آخر، فأما الجهاز فإني أرى أن يرفعه حتى يخرج به، فإن خشي أن يفسد باعه وأمسك ثمنه حتى يشتري به ما يصلحه للغزو فإن كان موسراً يجد مثل جهازه

---

(١) «الزرقاني» على الموطأ ٢/ ٣٨٣.
(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٢٩٠.
(٣) «المنتقى»، للباجي ٤/ ٧٤، و«الزرقاني» ٢/ ٣٨٩.
(٤) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٢٩٨.
(٥) «المنتقى»، للباجي ٢/ ١٧٠، و«الزرقاني» ٣/ ١٤.

إذا خرج فليصنع بجهازه ما شاء[1].

والرأي هنا بالمصلحة، وتقريره: أن من أعد جهازه للخروج به في الحرب وحال بينه وبين ذلك منع أبويه له فإن جهازه الذي أعده لذلك يستحب له حفظه للخروج به في الجهاد مرة أخرى فإن كان مما يخشى عليه الفساد فإن الإمام مالكاً يرى أن المصلحة في بيعه، والاحتفاظ بثمنه للخروج به مرة أخرى هذا إذا لم يكن موسراً، فإن كان موسراً يجد مثل جهازه في أي وقت شاء فله أن يصنع به ما يشاء[2].

١٤ ـ النفل في الغزو:

قال يحيى: سمعت مالكاً يقول: وأرى أن لا يقسم إلا لمن شهد القتال من الأحرار[3].

والرأي هنا قياس؛ لأن من شهد القتال له تأثير في أخذ الغنيمة وبذلك يستحق السهم[4].

١٥ ـ ما لا يجوز للمسلمين أكله قبل الخمس:

قال يحيى: وسمعت مالكاً يقول: «لا أرى بأساً أن يأكل المسلمون إذا دخلوا أرض العدو من طعامهم ما وجدوا من ذلك كله قبل أن تقسم المقاسم، قال مالك: وأنا أرى الإبل والبقر والغنم بمنزلة الطعام يأكل منه المسلمون إذا دخلوا أرض العدو كما يأكلون من الطعام ولو أن ذلك لا يؤكل حتى يحضر الناس المقاسم ويقسم بينهم أضر ذلك بالجيوش فلا أرى بأساً بما أكل من ذلك كله على وجه المعروف، ولا أرى أن يدخر أحد من ذلك شيئاً يرجع به إلى أهله»[5].

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٢٩٩.

(٢) «المنتقى» ٢/ ١٧٥، و«الزرقاني» ٣/ ١٥.

(٣) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٢٩٩.

(٤) «المنتقى»، للباجي ٣/ ١٨٠، و«الزرقاني» ٣/ ١٧، وانظر: «بداية المجتهد»، لابن رشد ١/ ٣٩٣، ٣٩٤.

(٥) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٣٠٠.

والرأي هنا قياس، فهو يقيس الإبل والبقر والغنم على الطعام الذي ورد فيه حديث ابن عمر: «كنا نصيب في مغازينا العسل والعنب فنأكله ولا نرفعه» فيجيز الأكل منها بجامع أن كلا مأكول، ويؤكد ذلك القياس بكشف وجه المصلحة فيه فيقول: «ولو أن ذلك لا يؤكل حتى يحضر الناس المقاسم ويقسم بينهم أضر ذلك بالجيوش» وهو أخيراً يمنع من الإدخار من الإبل والبقر والغنم والطعام؛ لأن الإباحة في مثل هذه الأحوال للضرورة، والضرورة تقدر بقدرها[(1)].

١٦ ـ ما يرد قبل أن يقع القسم مما أصاب العدو:

وسئل مالك عن رجل حاز المسلمون غلامه ثم غنمه المسلمون. قال مالك: صاحبه أولى به بغير ثمن ولا قيمة، ولا غرم ما لم تصبه المقاسم فإن وقعت فيه المقاسم، فإني أرى أن يكون الغلام لسيده بالثمن إن شاء[(2)].

والرأي هنا قياس؛ لأن الإمام مالكاً يجعل الغلام الذي ملك بعد القسمة بالثمن إذ القسمة قررت ملك الغانمين فلم يكن لصاحبه أخذه إلا بالثمن[(3)].

١٧ ـ أم ولد لرجل مسلم تقسم في المقاسم:[(4)]

قال مالك في أم ولد رجل من المسلمين حازها المشركون ثم غنمها المسلمون فقسمت في المقاسم، ثم عرفها سيدها بعد القسم فإنها لا تسترق، وأرى أن يفتديها الإمام لسيدها فإن لم يفعل كان ذلك على سيدها، ولا يجوز للذي صارت له بالقسمة أن يسترقها ويستحل فرجها، وأيضاً؛ لأن سيدها يكلف أن يفتديها فهذا بمنزلة ذلك في وجوب افتدائها عليه، وقياسها على الجناية يقتضي أن على سيدها أن يفتكها ممن في يده بالأقل من الثمن، والقيمة كالجناية إنما هي الأقل من الأرش والقيمة[(5)].

---

(١) «المنتقى»، للباجي ٣/ ١٨٣، و«الزرقاني» ٣/ ١٨.
(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٣٠٠.
(٣) «المنتقى»، للباجي ٣/ ١٨٥، و«الزرقاني» ٣/ ٩.
(٤) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٣٠٠.
(٥) «المنتقى»، للباجي ٣/ ١٨٦، ١٨٧، و«الزرقاني» ٣/ ١٩.

١٨ ـ القسم للخيل في الغزو:

وسئل مالك عن رجل حضر بأفراس كثيرة فهل يقسم لها كلها؟ فقال: لم أسمع بذلك، ولا أرى أن يقسم إلا لفرس واحد الذي يقاتل عليه. قال مالك: لا أرى البراذين والهجن إلا من الخيل؛ لأن الله تبارك وتعالى قال في كتابه: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ٨] وقال ﷻ: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠] فأنا أرى البراذين والهجن من الخيل إذا أجازها الوالي[١].

والرأي هنا بالقياس؛ لأن السهم إنما يكون لفرس يركبه فارس. وأما الفرس الذي لا يركبه أحد ولا يقاتل عليه فلا منفعة فيه، ووافق الإمام مالكاً في ذلك الإمام أبو حنيفة والإمام الشافعي، وقال الأوزاعي والإمام أحمد: يسهم لفرسين لا أكثر من ذلك، أما الرأي الثاني للإمام مالك وهو أن البراذين من الخيل فليس برأي مستقل للإمام، وإنما هو رأي شيخه سعيد بن المسيب كما هو واضح[٢].

١٩ ـ ما جاء في أقل الصداق:

قال مالك: لا أرى أن تنكح المرأة بأقل من ربع دينار وذلك أدنى ما يجب فيه القطع[٣].

والرأي هنا بالقياس، فقد قاس الإمام مالك أقل المهر على ما يجب فيه القطع في السرقة بجامع أن كل عضو يستباح بقدر من المال فلا بد من أن يكون مقدراً به[٤].

٢٠ ـ بيع اللحم باللحم:

قال مالك: ولا بأس بلحم الحيتان بلحم الإبل والبقر والغنم وما أشبه

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/٣٠٣.
(٢) «المنتقى»، للباجي ٣/١٩٦، ١٩٧.
(٣) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/٥
(٤) «الزرقاني»، ٣/١٣.

ذلك من الوحوش كلها اثنين بواحد وأكثر من ذلك يداً بيد، فإن دخل ذلك الأجل فلا خير فيه. قال مالك: وأرى لحوم الطير كلها مخالفة للحوم الأنعام والحيتان فلا أرى بأساً أن يشتري ببعض ذلك ببعض متفاضلاً يداً بيد، ولا يباع شيء من ذلك إلى أجل[1].

والرأي هنا قياس، حيث أنه تقدم قوله هذا أن أهل المدينة مجمعون على أن لحم ذوات الأربع جنس يحرم فيه التفاضل بينها، ولحم الطير جنس آخر يحرم فيه التفاضل ويجوز التفاضل بينه وبين لحم ذوات الأربع، ولحم الحيتان جنس ثالث يحرم فيه التفاضل ويجوز التفاضل بينه وبين الجنسين الآخرين، ثم فرع على ذلك قوله: «ولا بأس بلحم الحيتان. . . إلخ» الذي أجاز فيه التفاضل بين الأجناس المختلفة ومنع النسيئة والدليل على منعه النسيئة القياس وتقريره: «أن كل شيئين جمعتهما علة واحدة في الربا فإنه لا يجوز بيع أحدهما بالآخر نسأً كالذهب والورق»[2].

٢١ ـ ما جاء في القراض:

قال مالك في المتقارضين إذا تفاصلا فبقي بيد العامل من المتاع الذي يعمل فيه خلق القربة أو خلق الثوب أو ما أشبه ذلك. قال مالك: «كل شيء من ذلك كان تافهاً يسيراً لا خطب له فهو للعامل ولم أسمع أحد أفتى برد ذلك، وإنما يرد من ذلك الشيء الذي له ثمن، وإن كان شيئاً له اسم مثل الدابة أو الجمل أو الشاذكونة أو أشباه ذلك مما له ثمن فإني أرى أن يرد ما بقي عنده من هذا إلا أن يتحلل صاحبه من ذلك»[3].

والرأي هنا بالقياس، فإن المتنازعين إذا تفاصلا فإن الشيء التافه اليسير يكون للعامل ولا يسأل عنه، أما الشيء الذي له قيمة فإنه يرد إلى صاحبه إلا

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٧١.

(٢) «المنتقى»، للباجي ٥/ ٢٨، و«الزرقاني» ٣/ ٣٠٤.

(٣) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٩٧، و«الشاذكونة بشين وذال معجمتين مفتوحتين وضم الكاف، ثياب غلاظ مضربة تعمل باليمن، الزرقاني على الموطأ» ٣/ ٣٦٣.

أن يتحلل صاحبه منه ويتركه لمن هو عنده، وهذا قياساً على أن العامل لو عمل عملاً خفيفاً لم يكن فيه عوض ولو عمل عملاً فيه صنعة كان له أجر عمله[1].

٢٢ - ما جاء في اليمين على المنبر:

قال مالك: لا أرى أن يحلف أحد على المنبر على أقل من ربع دينار وذلك ثلاثة دراهم[2].

والرأي هنا قياس، فهو يقيس أقل ما يحلف فيه على المنبر على أقل ما يقطع فيه في السرقة وفي هذا يقول الباجي: «ودليلنا على ذلك أن الربع دينار يتعلق به القطع في السرقة» وخالف في ذلك الإمام الشافعي، فقال: لا تغلظ اليمين إلا في عشرين ديناراً[3].

٢٣ - عقل الجنين:

وحدثني يحيى سئل مالك عن جنين اليهودية والنصرانية يطرح، فقال: أرى أن فيه عشر دية أمه[4].

والرأي هنا بالقياس، وفي ذلك يقول الباجي: «وجه قول مالك أنه حي فوجب أن يودي بعشر ما تودي به أمه كجنين الحرة» هذا إذا كان ابنها من غير سيدها فإن كان من سيدها فحكمه حكم ولد الحرة، وخالفه في ذلك ابن وهب وقال في جنين الأمة: ما نقصها ودليله أنه تبع للأم ما لم يفارقها وكعضو من أعضائها، فوجب أن يلزم الجاني ما ينقصها هذا إذا مات قبل أن يستهل صارخاً، فإذا مات بعد أن استهل صارخاً فحكمه معتبر بنفسه، إن كان حراً فدية حر، وإن كان عبداً فدية عبد.

وهناك سوى هذه الاجتهادات التي استخدم فيهما الإمام مالك مادة

---

(١) «المنتقى»، للباجي ٥/ ١٨١.

(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ١١٢.

(٣) «المنتقى»، للباجي ٥/ ٢٣٥، و«الزرقاني» ٤/ ٤، ٥.

(٤) «المنتقى»، للباجي ٧/ ٨٢، و«الزرقاني» ٤/ ١٨٤.

الرأي اجتهادات كثيرة في «الموطأ» لم يستعمل فيها هذه المادة، ولكنه اجتهد فيها بالقياس وتوابعه.

ولا يغيب عن الذهن أن استعمال كلمة الرأي في الاجتهاد ليست بالأمر الضروري اللازم فقد يتطابق الأمران ويجتهد المجتهد بالرأي مستعملاً لمادة الرأي، وقد يجتهد برأيه من غير أن يستعمل هذه المادة بأن يصرح في اجتهاده بقياس أو مصلحة أو استحسان.

وقد عرضنا في الصفحات السالفة طرفاً من الفتاوى التي استعمل فيها الإمام مالك مادة الرأي، ونريد هنا أن نورد لوناً آخر من المسائل وهي المسائل التي اجتهد فيها الإمام بالرأي من غير أن يستعمل في ذلك مادة الرأي نفسها، وبما أن طرق الرأي من قياس وغيره واضحة في هذه المسائل فقد رأيت عرضها عارية عن التعليق:

١ ـ طهر الحائض:

سئل مالك عن الحائض تطهر فلا تجد ماء هل تتيمم؟ قال: نعم لتتيمم فإن مثلها مثل الجنب إذا لم يجد ماءً تيمم[١].

٢ ـ زكاة المعدن:

قال مالك: المعدن بمنزلة الزرع يؤخذ منه مثل ما يؤخذ من الزرع، يؤخذ منه إذا خرج من المعدن من يومه ذلك، ولا ينتظر به الحول كما يؤخذ من الزرع إذا حصد العشر، ولا ينتظر أن يحول عليه الحول[٢].

٣ ـ زكاة الحلي:

قال مالك: من كان عنده تبر أو حلي من ذهب أو فضة لا ينتفع به للبس، فإن عليه فيه الزكاة في كل عام يوزن فيؤخذ ربع عشره إلا أن ينقص من وزن عشرين ديناراً عيناً، أو مائتي درهم، فإن نقص من ذلك فليس فيه

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٦٠.

(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ١٩١.

الزكاة، وإنما تكون فيه الزكاة إذا كان إنما يمسكه لغير اللبس، فأما التبر والحلي المكسور الذي يريد أهله إصلاحه ولبسه، فإنما هو بمنزلة المتاع الذي يكون عند أهله فليس على أهله فيه زكاة[1].

٤ ـ صدقة البقر:

قال مالك: من أفاد ماشية من إبل أو بقر وغنم فلا صدقة عليه فيها حتى يحول عليها الحول من يوم أفاد إلا أن يكون له قبلها نصاب ماشية، والنصاب ما تجب فيه الصدقة إما خمس ذود من الإبل، وإما ثلاثون بقرة، أو أربعون شاة، فإذا كان للرجل خمس ذود من الإبل أو ثلاثون بقرة، أو أربعون شاة ثم أفاد إليها إبلاً أو بقراً أو غنماً باشتراء أو هبة، أو ميراث، فإنه يصدقها مع ماشيته حين يصدقها وإن لم يحل على الفائدة الحول، وإن كان ما أفاد من الماشية قد صدقت قبل أن يشتريها بيوم واحد أو قبل أن يرثها بيوم واحد فإنه يصدقها مع ماشيته حين يصدق ماشيته. قال مالك: وإنما مثل ذلك مثل الورق يزكيها الرجل ثم يشتري بها من رجل آخر عرضاً، وقد وجبت عليه في عرضه ذلك إذا باعه الصدقة فيخرج الرجل الآخر صدقتها هذا اليوم ويكون الآخر قد صدقها من الغد[2].

٥ ـ صدقة الخلطاء:

قال مالك: الخليطان في الإبل بمنزلة الخليطين في الغنم يجتمعان في الصدقة جميعاً إذا كان لكل واحد منهما ما تجب فيه الصدقة[3].

٦ ـ ما جاء فيما يعتد به من السخل في الصدقة:

قال مالك في الرجل يكون له الغنم لا تجب فيها الصدقة فتتوالد قبل أن يأتيها المصدق بيوم واحد فتبلغ ما تجب فيه الصدقة بولادتها. قال مالك: «إذا بلغت الغنم بأولادها ما تجب فيه الصدقة فعليه فيها الصدقة، وذلك أن ولادة الغنم منها، وذلك مخالف لما أفيد منها باشتراء أو هبة أو

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ١٩٢.
(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ١٩٧.
(٣) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ١٩٨.

ميراث ومثل ذلك العرض لا يبلغ ثمنه ما تجب فيه الصدقة ثم يبيعه صاحبه»؛ أي: فيبلغ ربحه ما تجب فيه الصدقة فيصدق ربحه مع رأس المال ولو كان ربحه فائدة أو ميراثاً لم تجب فيه الصدقة حتى يحول عليه الحول من يوم أفاده أو ورثه[1].

٧ ـ زكاة ما يخرص من ثمار النخيل:

وحدثني عن مالك عن زيادة بن سعد عن ابن شهاب أنه قال: لا يؤخذ في صدقة النخل الجعرور، ولا مصران الفأرة، ولا عذق ابن حبيق قال: وهو يعد على صاحب المال ولا يؤخذ منه في الصدقة. قال مالك: وإنما مثل ذلك مثل الغنم تعد على صاحبها بسخالها والسخل لا يؤخذ منه في الصدقة[1].

٨ ـ ما لا زكاة فيه من الثمار:

قال مالك: السُنَّة عندنا أن كل ما أخرجت زكاته من هذه الأصناف كلها: الحنطة، والتمر، والزبيب، والحبوب كلها، ثم أمسكه صاحبه بعد أن أدى صدقته سنين ثم باعه أنه ليس عليه في ثمنه زكاة حتى يحول على ثمنه الحول من يوم باعه إذا كان أصل تلك الأصناف فائدة أو غيرها وأنه لم يكن للتجارة. وإنما ذلك بمنزلة الطعام والحبوب والعروض يفيدها الرجل ثم يمسكها سنين ثم يبيعها بذهب أو ورق فلا يكون عليه في ثمنها زكاة حتى يحول عليه الحول من يوم باعها، فإن كان أصل تلك العروض للتجارة فعلى صاحبها فيها الزكاة يبيعها إذا كان قد حبسها سنة من يوم زكي المال الذي ابتاعها به[2].

٩ ـ الحكم في الصيد:

قال مالك: فالذي يصيد الصيد وهو حلال ثم يقتله وهو محرم بمنزلة الذي يبتاعه وهو محرم ثم يقتله وقد نهى الله عن قتله فعليه جزاؤه[3].

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٢٠٢، والجعرور، ومصران الفأرة، وعذق ابن حبيق أنواع من رديء التمر: السيوطي على «الموطأ» ١/ ٢٠٢.
(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٢٠٥.
(٣) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٢٥٨.

١٠ ـ العمل في العقيقة:

قال مالك: الأمر عندنا في العقيقة أن من عقَّ فإنما يعق عن ولده بشاة، شاة الذكور والإناث، وليست العقيقة بواجبة ولكنها يستحب العمل بها وهي من الأمر الذي لم يزل عليه الناس عندنا فمن عق عن ولده، فإنما هي بمنزل النسك والضحايا لا يجوز فيها عوراء ولا عجفاء ولا مكسورة ولا مريضة، ولا يباع من لحمها شيء ولا جلدها، ويكسر عظامها ويأكل أهلها من لحمها ويتصدقون منها، ولا يمس الصبي بشيء من دمها[١].

١١ ـ عدة الأمة من طلاق زوجها:

قال مالك: الأمر عندنا في طلاق العبد الأمة أنه إذا طلقها وهي أمة ثم عتقت بعد فعدتها عدة الأمة لا يغير عدتها عتقها كانت له عليها رجعة أو لم تكن له عليها رجعة لا تنتقل عدتها. قال مالك: ومثل ذلك الحد يقع على العبد ثم يعتق بعد أن يقع عليه الحد فإنما حده حد عبد[٢].

١٢ ـ بيع العرايا:

قال مالك: وإنما تباع العرايا بخرصها من التمر بتحري ذلك ويخرص من رؤوس النخل وإنما أرخص فيه؛ لأنه أنزل بمنزل التولية والإقالة والشركة ولو كان بمنزلة غيره من البيوع ما أشرك أحد أحداً في طعامه حتى يستوفيه، ولا أقاله منه ولا ولاه أحد حتى يقبضه المبتاع[٣].

١٣ ـ جامع بيع الثمار:

قال مالك: من اشترى ثمر من نخل مسماة أو حائط مسمى أو لبن من غنم مسماة أنه لا بأس بذلك إذا كان يؤخذ عاجلاً يشرع المشتري في أخذه عند دفعه الثمن، وإنما مثل ذلك بمنزلة راوية زيت يبتاع منها رجل بدينارين

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٣٢٩.
(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٣٢.
(٣) «الموطأ» ٢/ ٥٢.

ويعطيه ذهبه ويشترط عليه أن يكيل له منها فهذا لا بأس به[1].

١٤ ـ ما لا قطع فيه:

قال مالك: ليس على الأجير ولا على الرجل يكونان مع القوم يخدمانهم إن سرقاهم قطع؛ لأن حالهما ليست بحال السارق، وإنما حالهما حال الخائن وليس على الخائن قطع[2].

١٥ ـ قال مالك في الذي يستعير العارية فيجحدها: أنه ليس عليه قطع. وإنما مثل ذلك مثل رجل كان له على رجل دين فجحده ذلك فليس عليه فيما جحده قطع[3].

١٦ ـ بيع الطعام بالطعام:

قال مالك: ولا يباع شيء من الطعام والأدم إذا كان من صنف واحد فلا يباع مد حنطة بمدي حنطة ولا مد تمر بمدي تمر، ولا مد زبيب بمدي زبيب، ولا ما أشبه ذلك من الحبوب والأدم كلها إذا كان من صنف واحد، وإن كان يداً بيد، إنما ذلك بمنزلة الورق بالورق، والذهب بالذهب، لا يحل في شيء من ذلك الفضل، ولا يحل إلا مثلاً بمثل يداً بيداً[4].

---

(١) «الموطأ» ٢/ ٥٦.
(٢) «الموطأ» ٢/ ١٧٧.
(٣) «الموطأ» ٢/ ١٧٧.
(٤) «الموطأ» ٢/ ٦٦.

الباب الثالث

الأصول المعتمدة على الرأي في فقه أهل المدينة

ويضم خمسة فصول:

١ ـ الفصل الأول: التعليل وتطبيقاته الفقهية.

٢ ـ الفصل الثاني: القياس وتطبيقاته الفقهية.

٣ ـ الفصل الثالث: المصالح المرسلة وتطبيقاتها الفقهية.

٤ ـ الفصل الرابع: الاستحسان وتطبيقاته الفقهية.

٥ ـ الفصل الخامس: سد الذرائع وتطبيقاته الفقهية.

الفصل الأول

التعليل وتطبيقاته الفقهية
(دراسة نظرية أصولاً تطبيقية فقهاً)

○ التعليل:

التعليل في اللغة مصدر (علّ) والعل والعلل الشربة الثانية، وقيل: الشرب بعد الشرب تباعاً، يقال: علل بعد نهل، وعلَّ الإنسان أيضاً إذا مرض.

والعلة في اصطلاح الأصوليين والفقهاء - وهي مدار الحديث في التعليل -:

قيل: مأخوذة من العلة التي هي المرض؛ لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلة في ذات المريض، أو لأنها ناقلة حكم الأصل إلى الفرع كما تنتقل العلة بالشخص من حال هو حال الصحة إلى حال آخر مغاير هو حال المرض.

وقيل: مأخوذة من العلل بعد النهل وهو معاودة الماء للشرب مرة بعد أخرى؛ لأن المجتهد يعاود في إخراجها النظر بعد النظر أو لأن الحكم يتكرر بتكرر وجودها(١).

والمعنى بالتعليل هنا بيان العلل الشرعية وطريقة استخراجها وهذا قد يكون لأجل القياس؛ لأنه لا قياس إن لم تكن ثمة علة؛ لأن العلة هي الرابطة بين الأصل المقيس عليه والفرع المقيس، وقد يكون بحثاً عن مطلق معنى

---

(١) انظر: «لسان العرب»، لابن منظور ٤٧٦/١١، طبعة بيروت، و«أساس البلاغة»، للزمخشري ١٣٨/٢، ١٣٩، طبعة دار الكتب، و«المصباح المنير» ٣٨/٢، الخيرية، و«نبراس العقول»، للشيخ عيسى منون ص٢١٦.

يصلح متعلقاً لحكم شرعي يحكم به وهو ما يدخل في باب المصالح المرسلة كما أنه قد يكون لمجرد بيان العلة فيه والحكمة المقصودة منه.

والتعليل بهذا الاعتبار أمر ضروري ولازم في الأحكام الشرعية؛ لأن الشريعة الإسلامية قائمة على تحقيق مصالح البشر دلت على ذلك نصوصها الصريحة وأكده استقراء أحكامها، وقد جرى على أسلوب التعليل القرآن الكريم، والسُّنَّة النبوية المطهرة، وعمل الصحابة والتابعين ومن خلفهم من أئمة الفقه، وقام إجماع العلماء على أن أحكام الله معللة في الواقع ونفس الأمر بل غالى في ذلك بعضهم فقال بوجوب التعليل في حقه - تعالى الله عن ذلك - واعتدل الجمهور منهم فذهب إلى عدم وجوبه[1]. وهم بعد اتفاقهم على تعليل الأحكام اتفقوا على أن الأحكام التعبدية لا تظهر لنا العلة فيها وإن عرفت الحكمة فيها إجمالاً واختلفوا - بعد ذلك - في الأحكام غير التعبدية هل الأصل فيها التعليل أو عدمه؟ فذهب فريق من العلماء إلى أنها غير معلولة في الأصل إلا ما قام الدليل على تعليله بنص أو إجماع. واستدلوا على ذلك بدليلين:

أولهما: أن النص قبل التعليل ثبت الحكم بصيغته بموجب اللغة وليس المعنى الشرعي مما يدل عليه النص بمقتضى اللغة، وبالتعليل يتغير هذا الوضع فيصير الحكم في الأصل ثابتاً بالمعنى إذ بدون ذلك لا تتأتى التعدية بيان ذلك أن حكم النص في قوله ﷺ: «**الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل والفضل رباً**»، حرمة فضل الحنطة على الحنطة في البيع، وبعد التعليل يصير الحكمة حرمة بيع المكيل بالمكيل في الجنس حنطة أو غيرها. والمعنى الشرعي بالقياس إلى الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة. ولا يجوز العدول عن الحقيقة إلى المجاز إلا بدليل بل إن أمر المعنى مع الصيغة أدنى حالاً من المجاز إلى الحقيقة؛ لأن المجاز أحد نوعي اللسان والمعنى المستنبط ليس من نوع اللسان في شيء.

---

(١) ذهب إلى الوجوب المعتزلة والجمهور قائل بعدم الوجوب.

ثانيهما: أن الأوصاف متعارضة يقتضي بعضها غير ما يقتضيه الآخر، والتعليل بجميع الأوصاف بأن تكون كلها علة واحدة غير ممكن؛ لأن ذلك لا يتحقق في غير المنصوص عليه. والتعليل بكل واحد منها على حدة مفض إلى التناقض؛ لأن كل وصف يوجب غير ما يوجبه الآخر. كما أن التعليل بكل واحد منها لا يمكن؛ لأن كل وصف عيَّنه المجتهد يحتمل أن يكون هو المعنى الموجب للحكم، ويحتمل ألا يكون، والمحتمل لا يكون حجة؛ لأن الحجة لا تثبت بالاحتمال والشك.

وذهب فريق آخر إلى أن الأصول معلولة في الأصل إلا إذا قام مانع من التعليل. واستدلوا على ذلك بأن الشارع الحكيم جعل القياس حجة بالأدلة القائمة على ذلك، ولا يمكن القياس إلا بالوقوف على المعنى الذي صلح علة من النص، ولما كانت أدلة القياس عامة لم تفرق بين نص وآخر كان جواز التعليل في كل نص. ولما صار التعليل أصلاً غير أنه لا يمكن بجميع الأوصاف لتأدية ذلك إلى انسداد باب القياس ولا بواحد منها للجهالة وفساد ترجيح الشيء بلا مرجح، صارت الأوصاف كلها صالحة ـ أي: صار كل وصف صالحاً للتعليل به ـ فكانت صلاحية التعليل بكل وصف أصلاً فصح إثبات الحكم بكل وصف.

وذهب فريق ثالث إلى أن الأصول معلولة لا بكل وصف، بل بالوصف الذي قام الدليل على تميزه من بين سائر الأوصاف، وقد أسند هذا القول للإمام الشافعي ﷺ ودليل هذا الفريق أنه قد علم بالدليل أن علة النص أحد أوصافه لا كل وصف، فإن الصحابة اختلفوا في الفروع تبعاً لاختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص فكل واحد منهم ادعى أن العلة ما قاله وذلك اتفاق منهم أن أحد الأوصاف هو العلة وذلك الوصف بعينه مجهول والمجهول لا يصح استعماله مع الجهالة لتعدية الحكم به، فلا بد من دليل التمييز بينه وبين سائر الأوصاف حتى يجوز التعليل به، وأيضاً على أصل الشافعي فإن الوصف قد يكون تارة للمنع من التعدية وتارة يكون لإثبات التعدية ولا شك أن الوصف الذي يثبت به عدم التعدية غير الوصف الذي يثبت به حكم

التعدية، فلما لم يتميز أحد الوصفين من الآخر بالدليل فلا يجوز تعليل النص. واتفق الحنفية مع هذا القول المنسوب للإمام الشافعي في أن الأصول معلولة، وعلى اشتراط تميز الوصف غير أنهم شرطوا في دليل التمييز التأثير واكتفى الشافعية بالإخالة[1].

والقول الذي عليه عامة الأصوليين أن الأصل في النصوص التعليل، وقد نصبوا للتعليل علامات تدل عليه، غير أنهم اختلفوا ـ وهم يتناولون مباحث العلة ـ في موضعين أساسين أولهما تعريف العلة. وثانيهما جواز التعليل بالحكمة[2].

○ مدرسة المدينة والتعليل:

التعليل هو أساس استعمال الرأي؛ لأنه يعني فهم مرامي النصوص الشرعية، والبواعث على شرعيتها ولا يتأتى لمن أراد القياس أن يقيس إلا إذا كان مدركاً للعلة التي تجمع بين حكم الأصل والفرع، كما أنه لا يتسنى لمن أراد أن يجتهد بالمصلحة المرسلة والاستحسان أن يسلك ذلك السبيل إلا إذا كان عارفاً لمقاصد الشريعة مدركاً لحدودها وضوابطها. من هنا كانت علاقة التعليل الوثيقة بالرأي، وبذلك كانت أهمية دراسته، ونحن نتلمس وجود الرأي في فقه مدرسة المدينة.

والتعليل ـ فوق أنه أساس الرأي ـ عرف في تاريخ الفقه الإسلامي محكّاً يفرق بين منهجين: منهج الظاهرية الذين يمنعون تعليل النصوص ويبطلون نتيجة لهذا الاجتهاد عن طريق أوجه الرأي المختلفة من قياس، ومصلحة، واستحسان. ومنهج الجمهور وهم أهل المعاني الذين يوسعون الاستنباط ويفتحون باب التعليل والاجتهاد بالرأي[3]. ومعرفة موقف أهل المدينة يوضح

---

(١) انظر هذه المذاهب وتفصيل أدلتها بطريقة أوفى في «كشف الأسرار» ٣/ ١١١٤، ١١١٥، و«أصول السرخسي» ٢/ ١٤٤، ١٤٩.

(٢) انظر في هذا الاختلاف: «الإحكام»، للآمدي ٣/ ١١١، ١١٢، و«شرح العضد على مختصر ابن الحاجب» ٢/ ٢١٤، و«حاشية السعد على شرح العضد» ٢/ ٢١٤.

(٣) انظر: «ابن حزم»، للشيخ محمد أبو زهرة ص٤٠٨، ٤٠٩، و«أصول الفقه» له =

بجلاء في الأساس موقفهم من الرأي، ويحدد المكان الخليق بهم أيضاً بين هذين الفريقين.

والدارس للتعليل عند أهل المدينة يجدهم يتفقون مع الجمهور في أن التعليل لا يكون إلا في الأحكام التي تدرك علتها وهي الأحكام غير التعبدية. أما الأحكام التعبدية فإن الشأن فيها عندهم والمقصود هو الانقياد لفعلها من غير بحث عن العلة فيها. روى البخاري في «صحيحه» عن سيدنا عمر ـ وهو من أصول مدرسة المدينة ـ أنه قال عند الركن ـ وقد همَّ باستلامه ـ: «أما والله أني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولكني رأيت رسول الله ﷺ استلمك وأنا أستلمك فاستلمه»[1].

وقال في شأن الرمل: «ما لنا وللرمل إنما رأينا به المشركين وقد أهلكهم الله ثم قال شيء صنعه رسول الله ﷺ لا نحب أن نتركه»[2]، وواضح من قولي سيدنا عمر أن البحث عن العلة في مثل هذه المواطن لا يسوغ، وأن الذي يتحتم هو الانقياد وفعل ما أوجبه الشارع من غير بحث عن المقتضى. ومثلما جاء عن سيدنا عمر جاء عن السيدة عائشة رضي الله عنها فقد روي أن امرأة سألتها: أتقضي الحائض الصلاة؟ فقالت لها: «أحرورية أنت؟ لقد كنا نحيض على عهد رسول الله ﷺ ولا نؤمر بالقضاء»، وفي روايةك «فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة»[3].

وإنكار السيدة عائشة هنا على السائلة أن تسأل مثل هذا السؤال دليل آخر على أن التعبد لم يوضع لتفهم علته الخاصة[4]، وشبيه بما جاء عن

= ص٢١٤، و«مباحث التعليل عند الأصوليين»، للغزالي ص٨، و«مقدمة لتحقيق شفاء الغليل»، للدكتور حمد الكبيسي بإشراف فضيلة أستاذنا الشيخ عبد الغني عبد الخالق.

(١) انظر: «صحيح البخاري» ١/ ١٥١، المطبعة الخيرية.

(٢) المرجع السابق ١/ ١٥١.

(٣) انظر: «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ٣/ ٣٠٠، والحديث رواه الستة، «عمدة القاري» ٣/ ٣٠٠.

(٤) «الموافقات»، للشاطبي ٢/ ٢٢٧، طبعة صبيح مع تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

الصحابة في المدينة قول سعيد بن المسيب ـ وهو رأس فقهاء المدينة في عصر التابعين ـ لربيعة حينما ناقشه في مسألة التسوية بين دية الأصابع: أنها السُّنَّة يا ابن أخي[1].

ويزكي هذا كله توسع الإمام مالك وهو الذي انتهى إليه فقه هذه المدرسة ـ في قاعدة المصالح المرسلة، والاستحسان، وهما قاعدتان تطردان في العادات لا التعبدات وفي ذلك يقول الشاطبي: «ولذلك التزم مالك في العبادات عدم الالتفات إلى المعاني وإن ظهرت لبادي الرأي، وقوفاً مع ما فهم من مقصود الشارع فيها من التسليم على ما هي عليه، فلم يلتفت في إزالة الأخباث، ورفع الأحداث إلى مطلق النظافة التي اعتبرها غيره، حتى اشترط في رفع الأحداث النية، ولم يقم غير الماء مقامه عنده ـ وإن حصلت النظافة ـ حتى يكون بالماء المطلق، وامتنع من إقامة غير التكبير والتسليم والقراءة بالعربية مقامها في التحريم والتحليل والإجزاء، ومنع من إخراج القيم في الزكاة، واختصر في الكفارات على مراعاة العدد وما اشبه ذلك. ودورانه في ذلك كله على الوقوف مع ما حده الشارع دون ما يقتضيه معنى مناسب ـ أن تصور ـ لقلة ذلك في التعبدات وندوره، بخلاف قسم العادات الذي هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول فإنه استرسل فيه استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية، نعم مع مراعاة مقصود الشارع ألا يخرج عنه ولا يناقض أصلاً من أصوله، حتى لقد استشنع العلماء كثيراً من وجوه استرساله زاعمين أنه خلع الربقة، وفتح باب التشريع، وهيهات ما أبعده من ذلك رَحِمَهُ اللهُ. بل هو الذي رضي لنفسه في فقهه بالإتباع، بحيث خيل لبعض أنه مقلد لمن قبله، بل هو صاحب البصيرة في دين الله ـ حسبما بين أصحابه في كتاب سيره»[2].

○ الصحابة في المدينة والتعليل:

وإذا أردنا أن تتبع ظاهرة التعليل عند أهل المدينة منذ نشأتها فإننا نجد

---

(١) انظر: «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ١٨٦.

(٢) «الاعتصام»، للشاطبي ٢/ ١٣٢، ١٣٣، التجارية.

أن أهل المدينة من الصحابة ـ وهم أساس هذه المدرسة ـ قد عللوا الأحكام، وقد رأينا في فصل سابق ونحن ندرس «الرأي في عصر الصحابة» أن سيدنا عمر علَّل كثيراً من الأحكام ومن ذلك فتواه في ممتدة الطهر بأن تعتد بتسعة أشهر، وربطه لذلك بالعلة والحكمة المقصودة من تشريع الحكم أساساً، وهو تحقيق براءة الرحم، وفتواه في قصة خليج الضحاك وسماحه له بأن يمر ماءه في أرض محمد بن مسلمة، وتعليله لذلك بالمصلحة المترتبة على هذا الحكم وهو المنفعة لطرف وعدم لحوق ضرر بالطرف الآخر، ومن ذلك إيقافه سهم المؤلفة قلوبهم حين لم يتحقق مناط الحكم، ومنه أيضاً فتوى زيد بن ثابت في عدم إقامة الحدود في الحرب وتعليله لذلك بمخافة أن يلحق أهلها بالعدو(١).

ومن صور التعليل عند زيد بن ثابت ما رواه الإمام مالك في «الموطأ» عن يحيى بن سعيد، قال: «كنت أنا ومحمد بن يحيى بن حبان جالسين فدعا محمد رجلاً، فقال: أخبرني بالذي سمعت من أبيك، فقال الرجل: أخبرني أبي أنه أتى زيد بن ثابت، فقال له: كيف ترى قراءة القرآن في سبع، فقال زيد: حسن، ولأن أقرأه في نصف أو عشر أحب إلي وسلني لِمَ ذاك؟ قال: فإني أسألك. قال زيد: لكي أتدبره وأقف عليه»(٢).

ومنه أيضاً ما روي عن السيدة عائشة رضي الله عنها في شأن خروج النساء إلى المساجد: «لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن المساجد كما منعت بنو إسرائيل»(٣)، والأصل في هذا الشأن ما روي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: **«لا تمنعوا إماء الله مساجد الله ولكن ليخرجن تفلات»**(٤)، فقد أباح رسول الله ﷺ خروج النساء إلى المساجد ما لم يتزين تزيناً يؤدي إلى الفساد وذلك لأن زمن رسول الله ﷺ كان يغلب على أهله الصلاح، فلما كان

---

(١) انظر الفصل الثالث «الرأي في عصر الصحابة» ص١٢٦.

(٢) انظر: «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ١٥٩.

(٣) الحديث في البخاري بسند إلى عمرة بنت عبد الرحمن، انظر: «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ٦/ ١٥٨، وفي «الموطأ» ١/ ١٥٧.

(٤) الحديث في البخاري كتاب «الأذان»، ومسلم كتاب «الأذان».

زمن السيدة عائشة ﵂ رأت أن النفوس قد دخلت وأن الفساد الذي يترتب على خروج النساء إلى المساجد يفوق المصلحة الدينية المترتبة على خروجهن أفضت بكلامها السابق الذي يظهر منه أنها تمنع خروج النساء في زمانها إلى المساجد، وهذا تعليل واضح للحكم وربط له بما يترتب على شرعه من المصلحة ودفع المفسدة.

بل نجد للتعليل أثراً في فقه عبد الله بن عمر من شيوخ هذه المدرسة ـ وهو الذي كان يغلب على فقهه الاتباع المطلق. فقد روى الإمام مالك في «الموطأ» عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله أن عبد الله بن محمد بن أبي بكر الصديق أخبر عبد الله بن عمر عن عائشة أن النبي ﷺ قال: **«ألم تر أن قومك حين بنوا الكعبة اقتصروا على قواعد إبراهيم»**، قالت: فقلت: يا رسول الله أفلا تردها على قواعد إبراهيم، فقال رسول الله ﷺ: **«لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت»**، قال: فقال عبد الله بن عمر: «لئن كانت عائشة سمعت هذا من رسول الله ﷺ ما أرى رسول الله ﷺ ترك استلام الركنين اللذين يليان الحجر ألا أن البيت لم يتمم على قواعد إبراهيم»[1]، فقد علل عبد الله بن عمر فعل رسول الله ﷺ بتركه استلام الركنين اللذين يليان الحجر بأن البيت لم يتم على قواعد إبراهيم بعد سماعه ما روته السيدة عائشة.

○ التعليل في فقه التابعين في المدينة:

وقد سار على هذا المنهج في التعليل التابعون من أهل المدينة فأكثروا من تعليل الأحكام. وهذه بعض الأمثلة التي تقوم دليلاً وشاهداً على ذلك:

١ ـ المعتدة إذا دعتها الضرورة للكحل أو دواء فيه طيب:

أفتى سالم بن عبد الله بن عمر وسليمان بن يسار في المرأة يتوفى عنها زوجها إذا خشيت على بصرها من رمد أو شكوى أصابتها أنها تكتحل وتتداوى بدواء أو بكحل، وإن كان فيه طيب، أفتيا بذلك مع ورود النهي عنه

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٢٦٢.

في العصر الأول. روى الإمام مالك في «الموطأ» أن زينب بنت أم سلمة سمعت أمها تقول: جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله إن ابنتي قد توفي زوجها وقد اشتكت عينيها أفتكحلهما، فقال رسول الله ﷺ: «**لا**». مرتين أو ثلاثاً. كل ذلك يقول: «**لا**». ثم قال: «**إنما هي أربعة أشهر وعشر وقد كانت إحداكن في الجاهلين ترمي بالبعرة على رأس الحول**»[1].

فظاهر هذا الحديث يدل على المنع وإن خافت الضرر، ولكن سالم بن عبد الله بن عمر وسليمان بن يسار فهما من كلام رسول الله ﷺ أنه لا يقصد ذلك أو قصده وإن كان فيه ضرر لتلك المرأة لرفع مفسدة أعظم خاصة بها، ومن ثم عللاه استناداً إلى الأدلة الكثيرة التي جاءت في الشريعة مقررة أن دين الله يسر ورافعة للمشقة والحرج، ولذلك، فإن الإمام مالكاً يعقب على فتياهم بعد إيرادها بقوله: «وإذا كانت الضرورة فإن دين الله يسر»[2].

٢ ـ التسعير:

أفتى بجواز التسعير سعيد بن المسيب وربيعة بن أبي عبد الرحمٰن، ويحيى بن سعيد الأنصاري معللين هذا الجواز بأن المصلحة في زمنهم استدعت ذلك مع أن رسول الله ﷺ نهى عنه. روي عن أبي هريرة أنه قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله سعر لنا. فقال: **بل ادعوا الله** ثم جاء رجل، فقال: يا رسول الله سعر لنا، فقال: «**بل الله يرفع ويخفض، وأني لأرجو أن ألقى الله وليست لأحد عندي مظلمة**»[3]، فقد منع النبي ﷺ من التسعير خشية أن يكون ذلك أصلاً ثابتاً مع ما فيه من إجبار الناس على بيع أموالهم بغير ما تطيب به نفوسهم.

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٤٠، وانظر: «المدونة» ٥/ ٤٣٣، و«المنتقى»، للباجي ٤/ ١٤٦.

(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٤١، وفي «المدونة»: «ولا تكتحل الحاد إلا أن تضطر إلى ذلك، فإن اضطرت إلى ذلك فدين الله يسر»، «المدونة» ٥/ ٤٣٣.

(٣) الحديث رواه الخمسة إلا الترمذي، وأخرجه أيضاً البزار وأبو يعلى، قال الحافظ: (وإسناده على شرط مسلم وصححه ابن حبان)، انظر: «نيل الأوطار» ٣/ ٣٣٤.

فلما كان زمن سعيد بن المسيب وربيعة بن أبي عبد الرحمٰن ويحيى بن سعيد الأنصاري واستدعت الحالة ذلك أفتوا بجواز التسعير معللين ذلك بالمصلحة، كما قال الباجي: «إنه نظر في مصالح العامة ومنعاً من إغلاء السعر عليهم والإفساد عليهم، وليس يجبر الناس على البيع، وإنما يمنعون من البيع بغير السعر الذي يحده الإمام على حسب ما يرى من المصلحة للبائع والمبتاع، ولا يمنع البائع ربحاً ولا يسوغ له منه ما يضر الناس»[1].

٣ ـ عدم إسقاط التوبة للحد:

كان هشام بن عروة وسعيد بن المسيب من فقهاء المدينة يفتيان بعدم قبول توبة المحارب، روي الطبري عن هشام بن عروة، أنه قال: «سأل قوم عروة عمن تلصص في الإسلام فأصاب حدوداً ثم جاء تائباً، فقال: لا تقبل توبته، ولو قبل ذلك منه اجترأوا عليه وكان فساداً كبيراً، ولكن لو فر إلى العدو ثم جاء تائباً لم أر عليه عقوبة، قال: وأخبرني من سمع هشام بن عروة، قال: يقام عليه حد ما فر منه، ولا يجوز لأحد فيه أمان؛ يعني: الذي يصيب حداً ثم يفر فيلحق بالكفار ثم يجيء تائباً»[2]، مع أن القرآن صريح في قبول توبته قبل أن يقدر عليه يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ ۖ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٤﴾﴾ [المائدة: ٣٣، ٣٤].

وقد كان عمل الصحابة على ذلك، روى البيهقي بسنده إلى الشعبي أن عثمان استخلف أبا موسى الأشعري ﷺ فلما صلى الفجر جاءه رجل من مراد، فقال: هذا مقام العائد التائب أنا فلان ممن حارب الله ورسوله جئت تائباً من قبل أن تقدروا علي. فقال أبو موسى: جاء تائباً من قبل أن تقدروا

---

(١) «المنتقى»، للباجي ٥/١٨.

(٢) «تفسير الطبري» ٦/١٤٢، الطبعة الأولى الأميرية.

عليه فلا يعترض إلا بخير[1] وروى ابن جرير الطبري «أن حارثة بن بدر كان محارباً في عهد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ـ كرَّم الله وجهه ـ فطلب من الحسن ثم من ابن جعفر أن يستأمن عليه علياً فأبيا عليه، فأتيا سعيد بن قيس فقبله فلما صلى على الغداة أتاه علي بن قيس فقال: يا أمير المؤمنين ما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله؟ فقرأ عليه الآيتين، فقال سعيد: وإن كان حارثة بن بدر، قال: وإن كان حارثة بن بدر، قال: نعم فجاء به فبايعه، وقبل ذلك منه وكتب له أماناً»[2] غير أن الزمن تغير في عهد هذين الفقيهين فرأوا أن العمل بعموم الآية يفتح باب الشر فيتجرأ الناس على فعل الشر إذا علموا أن لا حد عليهم، لذلك أفتوا بإقامة الحد معللين إياه بالمصلحة كما صرح بذلك عروة: «لو قبل ذلك منهم اجترأوا عليه وكان فساداً كبيراً»[3].

٤ ـ العلة في الربا:

اختلف العلماء في علة الربا فذهب الحنفية إلى أنها الكيل أو الوزن، وذهب الشافعية إلى أنها الطعم وذهب المالكية إلى أنها الاقتيات والإدخار، وقد كان سعيد بن المسيب من فقهاء المدينة يجعل العلة الكيل والطعم، وكان ابن الماجشون يعتبر العلة الانتفاع مطلقاً، وفي تعليل سعيد بن المسيب يقول ابن رشد: «وهو معنى جيد لكون الطعم ضرورياً في أقوات الناس، فإنه يشبه أن يكون حفظ العين وحفظ السرف فيما هو قوت أهم منه فيما ليس هو قوتاً»[4].

التعليل عند الطبقة التي تلت التابعين من فقهاء المدينة:

وكما علل التابعون في المدينة الأحكام كذلك عللها من جاء بعدهم من الفقهاء ومن ذلك:

---

(١) «السنن الكبرى»، للبيهقي ٨/ ٢٨٤.
(٢) «تفسير الطبري» ٦/ ١٤٢.
(٣) المرجع السابق ٦/ ١٤٢.
(٤) «بداية المجتهد»، لابن رشد ٢/ ١٣٣.

١ ـ شهادة الأصول للفروع والفروع للأصول:

كان الشأن في عصر الصحابة والتابعين جواز شهادة القريب لقريبه من ولد ووالد وزوج؛ لأن النفوس كانت سليمة ولم يكونوا يتهمون في شهادتهم لبعضهم البعض فلما كان عصر تابعي التابعين رد الولاة شهادتهم، وقد بين العلة في هذا التغيير ابن شهاب الزهري، فقال: «لم يكن يتهم سلف المسلمين الصالح في شهادة الوالد لولده، ولا الولد لوالده، ولا الأخ لأخيه ولا الزوج لامرأته ثم دخل الناس بعد ذلك فظهرت منهم أمور حملت الولاة على اتهامهم فتركت شهادة من يتهم إذا كان من قرابة وصار ذلك من الولد والوالد والزوج والمرأة لم يتهم إلا هؤلاء في آخر الزمان»[١].

٢ ـ الشفعة:

كتب عمر بن عبد العزيز ـ وهو من فقهاء المدينة ـ إلى عياش بن عبد الله الذي ولاه قضاء مصر في شأن الشفعة: «كتبت إليَّ تزعم أن قضاتكم يقضون في الشفعة أنها للأول فالأول من الجيران فنقول قد كنا نسمع أن الشفعة للشريك ليست لأحد سواه وأحق الناس بالبيع بعد الشفيع المشتري، ولعمري أما الجوار بالجوار فوجدتها لا يأخذ بها أحد لو أنَّ ذلك يكون ما انقطع بعضهم من بعض وما باع رجلاً أرضاً أفضت إلى جاره حتى تنقضي العامورة، ولا داراً إلا حتى تفضي إلى دار بعض مساكن الناس مما كان في مدينة أو قرية، ولكن إذا وقعت الحدود بين أهل الشرك في ميراث أو غيره وصرفت مداخل الناس الذين يدخلون منها دورهم وأرضهم، فقد انقطعت الشفعة، وجاز البيع للمبتاع، وإن خفي، ومن الأمر الحسن الجميل أن يعرض الأمر على جاره» فأما أن يوقف على جاره فإنه ليس لمن فعله»[٢].

ففي هذا الكتاب يبين سيدنا عمر بن عبد العزيز إلى عامله أن الشفعة لا

---

(١) «أعلام الموقعين»، لابن القيم ١/١٣٥، و«المدونة» ١٣/١٥٤، ١٥٥، و«أحكام القرآن»، لابن العربي ١/٥٠٧.

(٢) «كتاب القضاة»، للكندي ص٢٩، و«تعليل الأحكام»، لفضيلة الشيخ محمد مصطفى شلبي ص٩٠.

تكون للجار وإنما تكون للشريك الذي لم يقاسم ـ وهو مذهب أهل المدينة ـ وقد علل هذا الحكم بأن إثبات الشفعة في الجوار يؤدي إلى إعنات الناس؛ لأن كل واحد لا يخلو من جوار حيث يقول: «ولو أن ذلك يكون ما انقطع بعضهم من بعض وما باع رجل أرضاً إلا أفضت إلى جاره حتى تنقضي العامورة، ولا دار إلا حتى تفضي إلى دار بعض مساكن الناس مما كان في مدينة أو قرية، ففي إثباتها فيه عدم تحقيق للمعنى الذي شرعت له الشفعة وهو دفع الضرر عن الناس، وليس من المقبول أن الشارع يشرع حكماً لدفع ضرر على وجه يجلب ضرراً آخر أكبر».

٣ ـ حكم من سب الحاكم:

كتب عبد الحميد بن عبد الرحمٰن (ت١٥٥هـ) ـ أحد ولاة عمر بن عبد العزيز ـ إليه: «أنه رفع إليه رجل يسبك فهممت أن أضرب عنقه، وكتبت إليك لأستطلع رأيك» فكتب إليه عمر: «أما أنك لو قتلته لأقدتك منه، أنه لا يقتل أحد بسب أحد إلا من سب النبي ﷺ فاسببه إن شئت أو خلِّ سبيله»[(١)]، فقد منع عمر بن عبد العزيز واليه من إقامة الحد على من سبه؛ لأن في ذلك معارضة للنصوص الشرعية: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، وقوله ﷺ: «**لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث**»[(٢)]، كما أنه لو فتح هذا الباب لكان فيه جرأة على إهدار الدماء بتلفيق الدعاوى من الحكام ضد من خالفهم.

○ الإمام مالك والتعليل:

وكما علل أهل المدينة ـ قبل الإمام مالك ـ الأحكام في المواطن التي

---

(١) «الطبقات»، لابن سعد ٥/ ٢٧.

(٢) الحديث رواه البخاري بسنده إلى عبد الله بن مسعود، انظر: «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ٢٤/ ٤٠، وأخرجه أيضاً مسلم في الحدود عن أبي بكر بن أبي شيبة وغيره، وأخرجه أبو داود في «الحدود» عن عمرو بن عون، وأخرجه الترمذي في «الديات» عن هناد، وأخرجه النسائي في المحاربة عن إسحاق بن منصور، انظر: «عمدة القاري» ٢٤/ ٤٠.

اقتضت التعليل، واستوجبت التنبيه على أمر من الأمور لربط الحكم به ودورانه معه وجوداً وعدماً، فقد علل الإمام الأحكام أيضاً وأكثر من التعليل كثرة تستوي مع وفرة الفتاوى التي أثرت عنه، وجعلته الإمام المقدم في هذا الفقه المتميز بلونه وسمته بين فقه الأمصار الأخرى ومن ذلك:

(الزكاة)

١ ـ مصرف الزكاة:

اختلف الفقهاء في الزكاة هل تصرف إلى صنف واحد من الأصناف الثمانية التي وردت في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ﴾ [التوبة: ٦٠] ـ الآية ـ أم هم شركاء في الصدقة لا يجوز أن يخص منهم صنف دون صنف؟ فذهب الإمام مالك إلى أنه يجوز للإمام أن يصرفها إلى صنف واحد أو أكثر من صنف واحد إذا رأى ذلك بحسب الحاجة. وقال الشافعي: لا يجوز ذلك بل يقسم على الأقسام الثمانية كما سمى الله تعالى، والإمام الشافعي تمسك في ذلك بظاهر الآية، والإمام مالك تمسك بالمعنى؛ لأن المقصود بها سد الخلة فلا بد أن يؤثر بها أهل الحاجة وتعديد الأصناف في الآية عنده إنما ورد لتمييز الجنس لا لتشريكهم في الصدقة[١]، وهذا المسلك من الإمام مالك اتجاه منه إلى ربط الحكم بالحكمة المقصودة منه والمصلحة المترتبة على تشريعه.

٢ ـ عدم وجوب الزكاة على أهل الذمة:

أفتى الإمام مالك بعدم وجوب الزكاة على أهل الذمة رابطاً لذلك الحكم بعلته وهو أن الزكاة إنما وجبت على المسلمين تطهيراً لهم ورداً على فقرائهم، وهذا المعنى لا يتأتى في المجوس وأهل الذمة. جاء في «الموطأ»: «قال مالك: وليس على أهل الذمة ولا على المجوس في نخيلهم ولا كرومهم ولا زروعهم ولا مواشيهم صدقة؛ لأن الصدقة إنما وضعت على المسلمين تطهيراً

---

(١) «بداية المجتهد»، لابن رشد ١/ ٢٧٥.

لهم ورداً على فقرائهم. ووضعت الجزية على أهل الكتاب صغاراً لهم فهم ما كانوا ببلدهم الذي صالحوا عليه ليس عليهم شيء سوى الجزية في شيء من أموالهم إلا أن يتجروا في بلاد المسلمين ويختلفوا فيها فيؤخذ منهم العشر فيما يديرون من التجارات، وذلك أنهم إنما وضعت عليهم الجزية وصالحوا عليها على أن يقروا ببلادهم ويقاتل عنهم عدوهم فمن خرج منهم من بلاده إلى غيرها يتجر فيها فعليه العشر، ومن يتجر منهم من أهل مصر إلى الشام ومن أهل الشام إلى العراق ومن أهل العراق إلى المدينة أو اليمن، أو ما أشبه هذا من البلاد فعليه العشر»[1].

٣ ـ زكاة الشريكين أو الخليطين:

يرى الإمام مالك أن الشريكين لا يجب على أحدهما زكاة حتى يكون لكل واحد منهما نصاب، وخالفه في ذلك الشافعي فذهب إلى أن المال المشترك حكمه حكم مال رجل واحد ومستند الإمام مالك في ذلك النظر إلى المعنى؛ لأن اشتراط النصاب إنما هو الرفق فينبغي تأسيساً على هذا أن يكون لمالك واحد[2].

(النكاح)

١ ـ اعتبار الظهار بغير الأم وبغير الظهر من الأعضاء:

اتفق العلماء على أن الرجل إذا قال لزوجته: أنت علي كظهر أمي أنه ظهار. واختلفوا إذا ذكر عضواً غير الظهر، أو ذكر عضو من تحرم عليه من المحرمات النكاح التأبيد غير الأم. فقال مالك: هو ظهار، وقال جماعة من العلماء: لا يكون ظهاراً إلا بلفظ الظهر والأم[3]، ومعتمد مالك في إفتائه بذلك هو المعنى إذ أن معنى التحريم تستوي فيه الأم وغيرها من المحرمات، والظهر وغيره من الأعضاء.

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/٢٠٨، انظر: «المنتقى»، للباجي ٢/١٧٦، ١٧٧.
(٢) «بداية المجتهد»، لابن رشد ١/٢٥٨.
(٣) المرجع السابق ٢/١٠٥.

٢ ـ دخول الإيلاء على الظهار:

اختلف العلماء في دخول الإيلاء على الظهار، وصورته ألا يكفر عن الظهار الذي لزمه مع قدرته على الكفارة، فقال أبو حنيفة والشافعي: أنهما لا يتداخلان؛ لأن حكم الظهار خلاف حكم الإيلاء، وبذلك قال الأوزاعي وأحمد وجماعة، وقال الإمام مالك: يدخل الإيلاء على الظهار بشرط أن يكون قد قصد بفعله ذلك الضرر.

ومستند الإمام مالك في ذلك مراعاة المعنى في حالة قصده الضرر، ومستند غيره التمسك بالظاهر؛ لأن لكلٍّ حكمه، وفي هذا يقول ابن رشد: «وسبب الخلاف مراعاة المعنى واعتبار الظاهر، فمن اعتبر الظاهر قال: لا يتداخلان، ومن اعتبر المعنى قال: يتداخلان إذا كان القصد الضرر»[١].

٣ ـ ترك الوطء من غير يمين هل يعتبر إيلاءً؟

إذا ترك الزوج الوطء من غير يمين فإن الجمهور على أنه لا يلزمه حكم الإيلاء، ومالك يلزمه ذلك إذا كان قصده من تركه الإضرار بزوجته، والجمهور اعتمدوا في ذلك على الظاهر بناءً على أن الإيلاء لا يتحقق إلا باليمين، والإمام مالك اعتبر في ذلك المعنى؛ لأن الحكم إنما لزمه باعتقاده، ترك الوطء سواء أيد ذلك بيمين أو لم يفعل، إذ الضرر حاصل في الحالتين جميعاً[٢].

(المعاملات)

١ ـ مدة الخيار:

يذهب الإمام مالك إلى أن مدة الخيار ليس لها قدر محدود في نفسها، وأنها تتقدر بتقدر الحاجة إلى اختلاف المبيعات، وذلك يتفاوت بتفاوت المبيعات، وقال الأئمة الثلاثة: أجل الخيار ثلاثة أيام، لا يجوز أكثر من

---

(١) «بداية المجتهد»، لابن رشد ٢/ ١١٠.

(٢) المرجع السابق ٢/ ١٠١.

ذلك. وقال أبو يوسف ومحمد بن الحسن: يجوز الخيار لأي مدة اشترطت وبه قال داود الظاهري، وعمدة من لم يجز الخيار إلا ثلاثاً هو أن الأصل عدم جوازه؛ لأن الأصل في البيع اللزوم، إلا أنه مستثنى بورود النص فيه وهو حديث المصراة، وحديث منقذ بن حبان[١].

وعمدة الإمام مالك في عدم التحديد أن المقصود من الخيار هو اختيار المبيع، وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون ذلك محدوداً بمكان اختيار المبيع، وذلك يختلف حسب كل مبيع فالنصوص الواردة في الخيار عند الإمام مالك معللة وواردة للتنبيه على هذا المعنى[٢].

٢ ـ النهي عن تلقي الركبان:

نهى الإمام مالك عن تلقي الركبان، وعلل مفهوم النهي في ذلك بأن المقصود به أهل الأسواق لئلا ينفرد المتلقي برخص السلعة دون أهل الأسواق، وأفتى بأنه لا يجوز لأحد أن يشتري سلعة حتى تدخل السوق[٣].

٣ ـ القراض:

يرى الإمام مالك أن القراض لا يجوز بغير الدنانير والدراهم، ولا يكون في العروض والسلع ملاحظاً في ذلك العلة وهي أن الدنانير والدراهم هي أصول الأثمان وقيم المتلفات، ولا يدخل أسواقها تغيير فلذلك يصح القراض بها، فأما ما يدخله تغير الأسواق من العروض فلا يجوز القراض به، وعلة

---

(١) روي حديث المصراة بروايات متعددة من بينها: «من ابتاع محفلة فهو بالخيار ثلاثة أيام فإن ردها رد معها مثل أو مثلي لبنها قمحاً»، انظر: «سنن أبي داود» ٢/ ٩٨، وانظر في الروايات المتعددة لحديث المصراة: «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ١١/ ٢٧٦، و«مسلم» بشرح النووي ١٠/ ١٦٠.
وحديث منقذ هو ما روي أن النبي ﷺ قال له: «**إذا بعت فقل: لا خلابة وأنت بالخيار ثلاثاً**»، انظر: «سنن البيهقي» ٥/ ٢٧٣، والحديث رواه ابن ماجه، انظر: «سنن ابن ماجه» ٢/ ٦٠.

(٢) «بداية المجتهد»، ٢/ ٢٠٩، ٢١٠، وانظر: «المدونة» ١٠/ ١٧٠، طبعة السعادة.

(٣) «بداية المجتهد» ٢/ ١٦٦.

ذلك أنه قد يأخذ العامل الغرض قرضاً وقيمته مائة دينار فيتجر في المال فيربح مائة فيرده وقيمته مائتان فيصير الربح كله لرب المال ولا يحصل للعامل شيء، وقد لا يربح فيرده وقيمته خمسون فيبقى بيده من رأس المال خمسون فيأخذ نصفها وهو لم يربح شيئاً قال مالك في ذلك: «لا يصلح القراض إلا في العين من الذهب أو الورق ولا يكون في شيء من العروض والسلع»(١).

الدعاوى والبينات:

يحسن بنا قبل أن نورد بعض الفتاوى التي تدل على تعليل الإمام مالك للأحكام المتعلقة بهذا الجانب، ونظره للمعنى فيها، أن ننبه إلى أمر ضروري وهو أن الإمام مالكاً نظر في غالب فتاويه إلى أن قوله ﷺ: **«البيِّنة على المدعي واليمين على من أنكر»**(٢) لا ينبغي التعلق فيه بالظاهر، وجعل اليمين بذلك من حق المدعى عليه في كل الأحوال، فاليمين عنده تتوجه في حق أقوى المتداعيين شبهة، ولما كان المدعى عليه في غالب الأحوال هو أقوى المتداعيين شبهة جعلت اليمين حقاً له في الحديث لا اقتصاراً عليه، وإنما تنبيهاً على أن أقوى المتداعيين شبهة هو صاحب الحق في ذلك، وقد اعتمد الإمام ذلك الأصل وطرده في كثير من الأحكام. ومن ذلك:

١ ـ اختلاف الزوجين في قدر الصداق:

إذا اختلف الزوجان في قدر الصداق فقالت المرأة أنه أصدقها مائتين وقال الزوج إنه أصدقها مائة. فإن الإمام مالكاً يذهب إلى أن الاختلاف إذا كان قبل الدخول وأتى الزوج بما يشبه، والمرأة بما يشبه أنهما يتحالفان ويتفاسخان، وإن حلف أحدهما ونكل الآخر كان القول قول الحالف، وإن نكلا جميعاً كان بمنزلة ما إذا حلفا جميعاً، ومن أتى بما يشبه منهما كان القول قوله. وإذا كان بعد الدخول كان القول قول الزوج. وقال أبو ثور

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٨٩، و«المنتقى»، للباجي ٥/ ١٥٦.

(٢) الحديث بهذا اللفظ رواه البيهقي في السنن، «الجامع الصغير»، للسيوطي ١/ ٣٢٠.

وابن أبي ليلى وابن شبرمة وجماعة: أن القول قول الزوج بيمين مطلقاً، وفرقت طائفة من العلماء، فقالت: أن القول قول الزوجة إلى مهر مثلها وقول الزوج فيما زاد على مهر مثلها. وذهب الشافعي والثوري وجماعة أنهما إذا اختلفا تحالفا ورجع إلى مهر المثل ولم تر الفسخ وقيل: إنها ترد إلى صداق المثل دون يمين ما لم يكن صداق المثل أكثر مما ادعت، وأقل مما ادعى هو.

واختلافهم ـ كما يقول ابن رشد ـ مبني على اختلافهم في مفهوم قوله ﷺ: «**البيِّنة على من ادعى واليمين على من أنكر**»، هل ذلك معلل أو غير معلل؟ فمن قال معلل وهو مالك قال: يحلف أبداً أقواهما شبهة، فإن استويا تحالفا وتفاسخا، ومن قال غير معلل قال: يحلف الزوج؛ لأنها تقر له بالنكاح، وجنس الصداق، وتدعي عليه قدراً زائداً فهو مدعى عليه[1].

ب ـ اختلاف العامل ورب العمل في القراض:

اختلف الفقهاء فيما إذا اختلف العامل ورب المال في تسمية الجزء الذي تقارضا عليه، فقال مالك: القول قول العامل؛ لأنه مؤتمن، وكذلك الأمر في جميع دعاويه إذا أتى بما يشبه، وقال أبو حنيفة والثوري: القول قول رب المال، وقال الإمام الشافعي: يتحالفان ويتفاسخان ويكون له أجرة مثله.

ومستند الإمام في أن القول قول العامل؛ لأنه في الغالب أقوى شبهة إذ أنه مؤتمن. وفي بيان سبب هذا الاختلاف يقول ابن رشد: «وسبب اختلاف مالك وأبي حنيفة اختلافهم في سبب ورود النص بموجب اليمين على المدعى عليه هل ذلك لأنه مدعى عليه أو لأنه في الأغلب أقوى شبهة؟ فمن قال: لأنه مدعى عليه، قال: القول قول رب المال، ومن قال لأنه أقواهما شبهة في الأغلب، قال: القول قول العامل؛ لأنه عنده مؤتمن»[2].

---

(١) «بداية المجتهد»، لابن رشد ٢/ ٢٩، ٣٠.

(٢) «بداية المجتهد»، لابن رشد ٢/ ٢٤٣.

ج ـ اختلاف رب المال والعامل في المساقاة:

إذا اختلف رب المال والعامل في مقدار ما وقعت عليه المساقاة من الثمر، فإن الإمام مالكاً يرى أن القول قول العامل مع يمينه إذا أتى بما يشبهه، وإيجابه لليمين في حق العامل؛ لأنه عنده مؤتمن، ومن أصله أن اليمين تجب على أقوى المتداعيين شبهة[1].

د ـ اختلاف الراهن والمرتهن فيما وجب به الرهن:

اختلف الفقهاء في حكم الراهن والمرتهن إذا اختلفا في قدر الحق الذي وجب به الرهن، فقال مالك: القول قول المرتهن ـ فيما ذكره ـ من قدر الحق ما لم تكن قيمة الرهن أقل من ذلك، فما زاد على قيمة الرهن فالقول قول الراهن، وقال أبو حنيفة والشافعي والثوري وجمهور فقهاء الأمصار: القول ـ في قدر الحق ـ قول الراهن. وعمدة الإمام مالك كما يقول ابن رشد: «وعمدة مالك هٰهنا أن المرتهن وإن كان مدعياً فله هٰهنا شبهة بنقل اليمين إلى حيزه وهو كون الرهن شاهداً له، ومن أصوله أن يحلف أقوى المتداعيين شبهة»[2].

هـ ـ القسامة:

يرى الإمام مالك تبدئة المدعين باليمين في القسامة؛ لأن موجب القسامة هو الشبهة من لوث ونحوه، والشبهة عنده تنقل اليمين من المدعى عليه إلى المدعي[3].

○ ما جاء في الجهاد:

أ ـ النهي عن أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو:

جاء في «الموطأ»: حدثني يحيى عن مالك، عن نافع عن عبد الله بن

(١) المرجع السابق ٢/ ٢٥٠.
(٢) المرجع السابق ٢/ ٢٧٨.
(٣) المرجع السابق ٢/ ٤٣١، ٤٣٢.

عمر أنه قال: نهى رسول الله ﷺ أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو، قال يحيى: قال مالك: «أراد مخافة أن يناله العدو»[1]، وواضح هنا تعليل الإمام مالك رضي الله عنه بيان المفسدة التي تترتب على الأمر والتي هي مبعث النهي.

ب ـ إجازة الجهاد مع الأمير الجائر:

أفتى الإمام مالك بإجازة الجهاد مع أمراء الجور، وقال في تعليل ذلك: «لو ترك ذلك لكان ضرراً على المسلمين»، وهو تعليل للحكم بالحكمة، قال ابن القاسم: قال مالك: لا أرى بأساً أن يجاهد الروم مع هؤلاء الولاة «قال ابن القاسم»، وكان فيما بلغني عنه لما كان زمان مرعش وصنعت الروم ما صنعت، فقال: لا بأس بجهادهم «قال ابن القاسم» وأما أنا فقد أدركته يقول: لا بأس بجهادهم «قال ابن القاسم» قلت لمالك: يا أبا عبد الله إنهم يفعلون ويفعلون، فقال: لا بأس على الجيوش وما يفعل الناس، وقال: ما أرى به بأساً. ويقول في تعليل ذلك: «لو ترك هذا لكان ضرراً على الإسلام»، وهو تعليل للحكم بدفع المفسدة المترتبة على عدم القيام بأمر الجهاد مع مثل هؤلاء الولاة[2].

وفيما عدا ما تقدم فإن الناظر في «الموطأ» يجد فيه الكثير من صور التعليل، ومن ذلك: ما جاء في تفسير النهي عن خطبة الرجل على خطبة أخيه الواردة في حديث رسول الله ﷺ فقد روى الإمام مالك حديث: **«لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه»** ثم أعقب ذلك بقوله: «وتفسير قول رسول الله ﷺ فيما نرى والله أعلم: لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه؛ أن يخطب الرجل المرأة فتركن إليه ويتفقان على صداق واحد معلوم، وقد تراضيا فهي تشترط عليه لنفسها فتلك التي نهى أن يخطبها الرجل على خطبة أخيه ولم يعن بذلك إذا خطب الرجل المرأة فلم يوافقها أمره ولم تركن إليه أن لا يخطبها أحد فهذا باب فساد يدخل على الناس»[3].

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٢٩٧.

(٢) «المدونة»، ٣/ ٥.

(٣) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٢.

وما جاء في علة التفرقة بين القسامة في الدم والإيمان في الحقوق: «قال يحيى: قال مالك: وإنما فرق بين القسامة في الدم والإيمان في الحقوق أن الرجل إذا داين الرجل استثبت عليه في حقه، وإن الرجل إذا أراد قتل الرجل لم يقتله في جماعة من الناس، وإنما يلتمس الخلوة، قال: فلو لم تكن القسامة إلا فيما تثبت فيه البينة، ولو عمل فيها كما يعمل في الحقوق هلكت الدماء واجترأ الناس عليها إذا عرفوا القضاء فيها، ولكن إنما جعلت القسامة إلى ولاة المقتول يبدأون بها فيها، ليكف الناس عن القتل وليحذر القاتل أن يؤخذ في مثل ذلك بقول المتقول»[1].

وما جاء في «النذر في الصيام والصيام عن الميت» قال مالك: «من مات وعليه نذر من رقبة يعتقها، أو صيام، أو صدقة أو بدنة فأوصى بأن يوفى ذلك عنه من ماله، فإن الصدقة والبدنة في ثلثه وهو يبدي على ما سواه من الوصايا إلا ما كان مثله، وذلك أنه ليس الواجب عليه من النذور وغيرها كهيئة ما يتطوع به مما ليس بواجب وإنما يجعل ذلك في ثلثه خاصة دون رأس ماله؛ لأنه لو جاز له ذلك في رأس ماله لأخر المتوفى مثل ذلك من الأمور الواجبة عليه حتى إذا حضرته الوفاة وصار المال لورثته سمى مثل هذه الأشياء التي لم يكن يتقاضاها منه متقاض، فلو كان ذلك جائزاً له أخر هذه الأشياء حتى إذا كان عند موته سماها وعسى أن يحيط بجميع ماله فليس ذلك له»[2] وكثير غير هذا.

○ سمة التعليل عند أهل المدينة:

يغلب على التعليل عند أهل المدينة منذ عصر الصحابة إلى عصر الإمام مالك ﷺ سمة التعليل بالمصلحة، وعدم التقيد بالوصف الظاهر المنضبط. وهذا واضح في جملة الفتاوى التي أوردناها عنهم، وكان لهم يد في تعليلها، أما من أجل بيان العلة في حكم لم يرد معللاً أصلاً، أو بيانها قصد ربط

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ١٩٧.
(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٢٢٢.

الحكم بها. فعدم السماح للنساء بالخروج إلى المساجد معلل - عند السيدة عائشة - بفساد الزمان، وأن السماح بالخروج يترتب عليه ضرر يفوق الخروج، ومنع شهادة الوالد لولده، والولد لوالده، والزوج لزوجه - عند الزهري - مبني على فساد الزمان وخشية الضرر الذي يعود من إجازة مثل هذه الشهادة في زمان هذه حاله.

والرخصة للمعتدة من وفاة - عند سالم بن عبد الله بن عمر وسليمان بن يسار - في أن تستعمل الكحل والدواء المشوب بالطيب قائمة على رفع الحرج ودفع الضرر، وإجازة التسعير - عند سعيد بن المسيب وربيعة ويحيى بن سعيد الأنصاري - مرتكزة على مصلحة المجتمع في وقت فسدت فيه ذمم التجار وكان ديدنهم الطمع والشره، وعدم إسقاط التوبة للحد - عند عروة وهشام ابنه وسعيد بن المسيب - مبعثه الحرج على ألا يتتابع الناس في هذا الأمر، فيعم الفساد ويستطير الشر، وتعليل - عمر بن عبد العزيز - لحصر الشفعة في الشركة نظر مصلحي فقهي دقيق في أن الجوار ينتشر فيكون في إثبات الشفعة فيه حرج ومشقة، وتلتقي مع هذه الفتاوى في هذا المعنى كل تعليلات الإمام مالك. فهو حين يبيح صرف الزكاة إلى صنف واحد من الأصناف الثمانية إذ بدت حاجته يتعلق في ذلك بالمصلحة، والمعنى الذي شرعت من أجله الزكاة، وحين يمنع وجوب الزكاة على واحد من الشريكين حتى يكون لشريكه نصاب يستند إلى أن المقصود والمعنى بالنصاب الرفق، وحين يبيح الجهاد مع الإمام الجائر يقصد من ذلك دفع الضرر عن الإسلام والمسلمين الذي يعود من جراء ذلك الجهاد مع هؤلاء الأئمة.

ويرجع الإفراط في التعلق بالمصلحة - عند فقهاء هذه المدرسة - إلى أنهم لم يكونوا يعنون بالتعليل حين يعللون وضع قواعد يسيرون عليها في الاجتهاد بل كان غرضهم في الصدارة هو استنباط أحكام شرعية للحوادث التي تطرأ وتجد حسبما تهديهم إليه بصيرتهم الفقهية النافذة، ونظرهم الاجتهادي الدقيق[١].

---

(١) انظر في هذا المعنى: «تعليل الأحكام»، للشيخ شلبي ص١٥٠ وما بعدها.

وقد كان انضباط الأحكام الشرعية في الجملة وهدف الشرع الإسلامي إلى تحقيق المصالح هو خير عون لهم في إدراك الروابط بين هذه الأحكام، وفي التنبيه إلى المعاني التي يمكن أن تناط بها. هذا عدا أن ذوق هذه المدرسة الفقهي كان يحكمه التعلق بالمصالح، وقد أتى هذا ثماره، وظهرت نتائجه واضحة جلية في توسع الإمام مالك في هذا الضرب من الاجتهاد حينما آل إليه فقه هذه المدرسة، ولعل شيوخ هذه المدرسة قد تأثروا في ذلك بأستاذهم الأول سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي كان يكثر من بناء الأحكام على المصالح، وأغلب تعليلاته ضاربة في هذا المجال.

وهذه الحال التي كانوا عليها مغايرة تمام المغايرة للحال التي وضع المتأخرون من الأصوليين خلالها ضوابطهم لأصول الفقه، واشترطوا في التعليل أن يكون الوصف ظاهراً منضبطاً، فقد دفع الأصوليين إلى هذا المسلك أنهم أرادوا ضبط القواعد وتأصيل الأصول والمصالح لا يمكن ضبطها بذاتها على وجه التحديد فلجأوا إلى الأوصاف الظاهرة المنضبطة لجعلها مناط تعلق به الأحكام، كما أن المناظرات قد استعرت بينهم، وتحيز كل فريق منهم إلى مذهبه وجد في ضبط المسائل المنقولة عن سلفه ليسهل التخريج، ويمكن تفادي الاضطراب[1].

---

(١) انظر: «أصول الفقه»، للشيخ زكي الدين شعبان ص١٤٠، و«نظرية المصلحة» لأستاذنا الشيخ أنيس عبادة ص٦٢، ٦٣.

الفصل الثاني

القياس وتطبيقاته الفقهية
(دراسة نظرية أصولاً تطبيقية فقهاً)

○ تعريف القياس:

القياس في اللغة معناه التقدير ـ عند فريق من الأصوليين ـ يقال: قاس الثوب بالذراع إذا قدره به، والتقدير يستلزم المساواة فاستعمال القياس في المساواة على هذا القول مجاز لغوي من باب إطلاق الملزوم على اللازم[١].

وعند فريق آخر ـ من الأصوليين ـ مستعمل حقيقة في التقدير والمساواة عن طريق الاشتراك اللفظي بينهما، وتتعين إرادة أحدهما عن طريق القرائن المعينة لذلك[٢].

وعند فريق ثالث مشترك اشتراكاً لفظيّاً بين التقدير والمساواة والمجموع منهما[٣].

---

(١) ذهب إلى هذا القول الآمدي في «الإحكام» حيث قال: «أما القياس فهو في اللغة عبارة عن التقدير ومنه يقال: قست الأرض بالقصبة، وقست الثوب بالذراع؛ أي: قدرته بذلك، وهو يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة»، «الإحكام في أصول الأحكام»، للآمدي ٣/٣، طبعة صبيح.

(٢) ذهب إلى هذا الشوكاني حيث قال في تعريفه: «وهو في اللغة تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسويته به، ولذلك سمي المكيال مقياساً وما يقدر به والنعال مقياساً»، «إرشاد الفحول» ص١٧٣، ١٧٤.

(٣) ذهب إلى هذا القول السعد في حاشيته على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب حيث أشار إلى أن تمثيل العضد مشعر بذلك، انظر حاشية السعد على شرح العضد ٢/ ٢٠٤.

وعند فريق رابع مشترك اشتراكاً معنوياً بين هذه المعاني، إذ القياس يعني التقدير وهو كلي تحته فردان؛ (**أحدهما**): استعلام القدر؛ أي: طلب معرفة مقدار الشيء، (**وثانيهما**): التسوية؛ وهو بهذا الاعتبار من باب المشترك المعنوي[١].

وهذه المعاني اللغوية المختلفة للقياس تنتج المساواة المقصودة في الاستعمال الاصطلاحي للقياس إما عن طريق المجاز اللغوي ـ كما ذهب إليه أصحاب القول الأول ـ وإما عن طريق الإطلاق الحقيقي كما ذهب إليه أصحاب الأقوال الأخر، وإن اختلفوا في الطريق المؤدي إلى ذلك وهل هو الاشتراك اللفظي أو المعنوي؟ وهو ـ أي القياس ـ في الاصطلاح الأصولي عرف بتعريفات مختلفة لعل أبعدها عن الاعتراضات التي مكن أن ترد عليه تعريف ابن الحاجب (ت٦٤٦هـ) له في مختصره بأنه: «مساواة فرع الأصل في علة حكمه»[٢].

وهذا التعريف أبعد التعاريف عن كثرة الاعتراضات؛ لأن أصح ما قيل في تعريف القياس تعاريف ثلاثة: التعريف المذكور، وتعريف البيضاوي (ت٦٨٥هـ) له في منهاجه بأنه: «إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لمشاركته له في علة حكمه عند المثبت»[٣]، وتعريف ابن السبكي (ت٧٧٧هـ) له في جمع الجوامع بأنه: «حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل»[٤]، والتعريفان الأخيران أورد عليهما من الاعتراضات[٥] ما سلم

---

(١) ذهب إلى هذا القول صاحب مسلم الثبوت حيث قال: «هو لغة التقدير وشاع في التسوية ولو معنوياً»، «مسلم الثبوت» بهامش المستصفى ٢/٢٤٦.

(٢) انظر: «مختصر المنتهى»، لابن الحاجب ٢/٢٠٤.

(٣) انظر: «شرح البدخشي على المنهاج» ٣/٣.

(٤) انظر: «حاشية العطار على جميع الجوامع» ٢/٢٣٩ وما بعدها.

(٥) اعترض على تعريف البيضاوي بثلاثة اعتراضات. الاعتراضان الواردان على تعريف ابن الحاجب وهو أنه غير جامع لعدم شموله لقياس العكس والدلالة. وأنه يلزم عليه الدور لأن إثبات حكم الفرع متفرع عن القياس ومتوقف عليه فاعتباره جزءاً في تعريف القياس يقتضي توقف القياس عليه وذلك دور مفسد للتعريف. والاعتراض الثالث أن =

عنه التعريف الأول وإن لم يخل هو في الجملة من الاعتراض عليه.

ما أورد على التعريف المختار ومناقشته:

وقد اعترض على هذا التعريف:

١ ـ بأنه غير جامع لعدم شموله لقياس الدلالة والعكس، أما عدم شموله لقياس الدلالة فلأن شرط قياس الدلالة أن لا تذكر فيه العلة؛ لأن الجمع فيه بلازم العلة أو بأثرها أو بحكمها لا بالعلة نفسها[١].

وعدم شموله لقياس العكس؛ لأن قياس العكس يثبت فيه نقيض حكم الأصل بنقيض علته[٢].

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بشقيه بأن المقصود في هذا التعريف قياس العلة لا قياس الدلالة ولا العكس، وهذا الجواب بتحرير المراد من المعرف وهو القياس كما هو واضح[٣].

وأجيب عن قياس الدلالة وحده بعدم التسليم بأن الجمع فيه يتم بغير العلة بل يتم بها وإن لم يحدث التصريح بها[٤].

= القياس في ذاته دليل شرعي نصبه الشارع لاستنباط الحكم منه وجد مثبت أم لم يوجد فتعريفه بالإثبات الذي هو فعل المجتهد والمتوقف على وجوده غير صحيح. انظر: «البدخشي على المنهاج» ٣/٣ وما بعدها، و«نبراس العقول» ص٢٨ وما بعدها، واعترض على تعريف ابن السبكي بما اعترض به على تعريف البيضاوي، انظر: «حاشية العطار» ٢/٢٣٩ وما بعدها، و«نبراس العقول»، للشيخ عيسى منون ص٤١، ٤٢، وقد عرف القياس فيما عدا هذه التعاريف بتعاريف كثيرة كلها باطلة. انظر فيها: «الإحكام»، للآمدي: ٣/٣،٤، ٥، ٦، طبعة صبيح، و«مختصر المنتهى وشرحه» ٢/ ٢٠٥، و«نبراس العقول» ص٤٣، ومن بين هذه التعاريف تعريف أبي الحسين البصري الذي يعتبر أصلاً لتعريف القاضي البيضاوي. وتعريف القاضي أبي بكر الباقلاني الذي يعتبر أصلاً لتعريف ابن السبكي.

(١) انظر: «شرح العضد على مختصر ابن الحاجب» ٢/٢٠٥.

(٢) المرجع السابق ٢/ ٢٠٥.

(٣) «شرح العضد على ابن الحاجب» ٢/٢٠٥.

(٤) المرجع السابق ٢/ ٢٠٥.

وعن قياس العكس وحده بأربعة أجوبة لا يسمح المجال بتفصيلها[1] وهذا الجواب بتحرير المراد من الصور الموردة على التعريف.

٢ ـ أن هذا التعريف يلزم عليه الدور لأن الأصل والفرع المذكورين فيه لا يمكن تصورهما إلا بعد تصور القياس، فتكون معرفة القياس موقوفة عليهما، ومعرفتهما موقوفة على معرفة القياس وهذا دور[2].

وقد أجيب عن ذلك بأن المقصود في التعريف ذات الأصل والفرع؛ أي: محل الحكم بقطع النظر عن الوصف الخارجي، والموقوف على القياس هو الوصف الخارجي للأصل والفرع[3].

○أمور تتعلق بهذا التعريف:

هذا ومما ينبغي التنبيه إليه أن هذا التعريف:

١ ـ منظور فيه إلى القياس من زاوية أنه دليل للمجتهد لا من جهة أنه فعل من أفعاله.

٢ ـ أن المراد بالمساواة المذكورة فيه المساواة في نفس الأمر؛ لأن ذلك هو المتبادر إلى الذهن، وعلى المصوبة الذين يقولون بأن كل مجتهد مصيب أن يبدلوا عبارة في «نفس الأمر» بعبارة «في نظر المجتهد» لينتظم التعريف مع مسلكهم.

٣ ـ أن ما سبق إذا أردنا تحديد القياس الصحيح أما إذا أراد دخول القياس الفاسد معه فينبغي أن تبدل كلمة «المساواة» بكلمة «تشبيه»، فيقال فيه: «تشبيه فرع الأصل في علة حكمه» لأن هذا التشبيه حينئذٍ قد يكون مطابقاً

(١) المرجع السابق ٢/٢٠٦، وانظر: «نبراس العقول» ص٣٤، «أصول الفقه»، للشيخ زهير ٤/١٣ ـ ١٦.

(٢) هذا الاعتراض أورده ابن الحاجب على تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني ولأن فيه دعوى بطلان حده قرره وأجاب عنه. انظر: «مختصر المنتهى» مع شرح العضد ٢/٢٠٧، و«شرح العضد» ٢/٢٠٨، «أصول الفقه» لأستاذنا فضيلة الشيخ زهير ٤/١١ ـ ١٣.

(٣) المرجع السابق والجزء والصفحات.

لحصول الشبه، فيكون قياساً صحيحاً، وقد لا يكون فيكون فاسداً، وقد يكون المجتهد المشبه يرى ذلك فيكون صحيحاً في الواقع أو في نظره، وقد لا يراه فيكون فاسداً»[1].

○ أركان القياس:

من تعريف القياس السابق يتضح أن أركانه التي يتحقق وجوده بها أربعة، وهذه الأركان الأربعة هي:

١ ـ الأصل: وهو ما تم ثبوت الحكم فيه بالنص أو الإجماع ويراد إلحاق الفرع به.

٢ ـ الفرع: وهو الواقعة التي لم ينص على حكمها ويراد إلحاقها بالأصل المنصوص عليه.

٣ ـ حكم الأصل: وهو الحكم الذي ثبت للأصل، ويقصد إثباته للفرع عن طريق القياس.

٤ ـ العلة: وهي الوصف الظاهر المنضبط الذي يجمع بين الأصل والفرع.

○ القياس والرأي:

والقياس بهذا الاعتبار وجه من وجوه الرأي وقاعدة من قواعده، بل إن الإمام الشافعي يحصر الرأي فيه وحده، ولا يسوغ الاجتهاد بأي دليل آخر معتمد على الرأس سواه، وهو بعد الدليل الوحيد بين أدلة الرأي المتفق على حجيته بين جمهور العلماء، وما عداه من الأدلة المستندة إلى الرأي والنظر مجال خلاف وموئل نزاع بين العلماء. وقد كان القياس في صدر أدلة الرأي لا يلجأ المجتهد إلى سواه من الأدلة إذا أعوزه النقل وفاته النص «لأن القياس أقرب إرشاداً إلى المعنى الذي صرح الشارع باعتباره في نظيره فإن دلالة النظير على المعنى المرعى للشارع حين حكم له بحكم ما، دلالة مضبوطة ظاهرة

---

(١) «شرح العضد على مختصر المنتهى» لابن الحاجب ٢/ ٢٠٥.

مصحوبة بمثالها فتكفي الفقيه مؤونة البحث عن المعنى من أجناسه العالية ثم بما فيها من التمثيل والضبط تنتقل بالمجتهد إلى المعنى الذي اشتمل عليه النظير غير المعروف حكمه فيلحقه في الحكم بحكم كلياته العالية، إذ لا يعسر عليه ذلك الانتقال حينئذٍ»[1].

○ مدرسة المدينة والقياس:

من الثابت المقرر أن القول بحجية القياس هو مذهب السلف من الصحابة، وأن إجماعهم على الفتوى به كان دليلاً من أدلة الجمهور التي اعتمدوا عليها وهم يقيمون الحجة على جواز التعبد بالقياس.

هذا. وقد قررنا في موطن سالف أن التابعين في شتى البقاع (مكة، والمدينة، والكوفة، والبصرة)، وغيرهن قد تأثروا في مناهج فتياهم بالصحابة الذين أخذوا عنهم وتتلمذوا على أيديهم في الأثر والرأي، والتابعون في المدينة شأنهم شأن غيرهم قد تأثروا في فقههم بالصحابة الذين أخذوا عنهم في المدينة. وقد كان الصحابة فيها يفزعون إلى القياس حينما لا يجدون نصاً من كتاب أو سُنَّة. ومما جاء في ذلك عنهم أن زيد بن ثابت كان يقول في المكاتب: «أنه عبد ما بقي عليه درهم» ودليله على أن ذلك القياس جاء في «المنتقى»: «ودليله مالك وأهل المدينة؛ ما احتج به زيد بن ثابت على علي رضي الله عنهما قال له: **أكنت ترجمه لو زنى؟ قال: لا، قال: أفتجيز شهادته، قال: لا، قال: فهو عبد ما بقي عليه درهم**»[2].

---

(١) «مقاصد الشريعة»، للشيخ محمد طاهر بن عاشور مفتي تونس ص١١٤.

(٢) «المنتقى»، للباجي ٧/٢، ٣، وانظر: «الزرقاني» ٤/١٠١، ١٠٢، وفي هذا يروي ابن عساكر في «تاريخه»: «أن زيداً قال في المكاتب يموت وقد بقي عليه شيء من مكاتبته: وهو عبد ما بقي عليه درهم. وقال عبد الله: إذا أدى الثلث أو النصف فهو غريم، وقال علي: يعتق بحساب ما أداه ويرثه ولده بحساب ذلك. قال جابر: بلغني أن عمر جمع علياً وعبد الله وزيداً في المكاتب، فقال زيد: ـ يقيس لهم ـ: أرأيتم إن أصاب حداً كيف يكون حكمه وكيف يدخلون على أمهات المؤمنين؟ وأخذ يقيس بنحو هذا ففضله عمر عليهما في المكاتب»، «تهذيب تاريخ ابن عساكر» ٥/٤٤٧.

ومن مظاهر القياس عند الصحابة في المدينة ما رواه الإمام مالك عن نافع: «أن عبد الله بن عمر أذن بالصلاة في ليلة ذات برد وريح فقال: ألا صلوا في الرحال، ثم قال: إن رسول الله ﷺ كان يأمر المؤذن إذا كانت ليلة باردة ذات مطر يقول: **ألا صلوا في الرحال**»(١).

وفي بيان هذا القياس يقول الباجي في «المنتقى»: «قوله: **ألا صلوا في الرحال** دليل على السفر فأذن لهم أن يصلوا في رحالهم بصلاته إذا كان إماماً، ولذلك احتاج أن يبيح لهم الصلاة في الرحال لشدة البرد والريح، ويحتمل أن يكون أذن لهم أن يصلوا في رحالهم أفذاذاً أو يؤم كل طائفة منهم رجل منهم فأراد التخفيف عنهم بالأذان بالصلاة في الرحال واستدل ابن عمر على ذلك بما كان النبي ﷺ يأمر مؤذنه في الليلة الباردة ذات المطر والنبي ﷺ كان إماماً لهم، فقاس ابن عمر حال الريح بحال المطر والعلة الجامعة بينهما المشقة اللاحقة»(٢).

○ القياس في فقه أهل المدينة:

١ ـ حكم العاجز عن وفاء نذره إلى بيت الله:

قال مالك: «الأمر عندنا فيمن يقول على المشي إلى بيت الله: أنه إذا عجز ركب، ثم عاد فمشى من حيث عجز فإن كان لا يستطيع المشي فليمش ما قدر عليه ثم ليركب وعليه هدي بدنة أو بقرة أو شاة، إن لم يجد إلا هي»(٣).

ومستند أهل المدينة هنا قياس وفي هذا يقول ابن رشد: «هو تشبيه العاجز إذا مشى مرة ثانية بالمتمتع والقارن من أجل أن القارن فعل ما كان عليه في سفرين في سفر واحد. وهذا فعل ما كان عليه في سفر واحد في سفرين»(٤).

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٧١.
(٢) «المنتقى»، للباجي ١/ ١٣٩.
(٣) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٣١٤.
(٤) «بداية المجتهد»، لابن رشد ١/ ٤٢٥

٢ ـ حكم ظهار الرجل من نسائه الأربع بكلمة واحدة:

روى الإمام مالك في «الموطأ»: «عن هشام بن عروة عن أبيه أنه قال في رجل تظاهر من أربعة نسوة له بكلمة واحدة أنه ليس عليه إلا كفارة واحدة. وحدثني عن مالك عن ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن مثل ذلك قال مالك وعلي: ذلك الأمر عندنا»[(١)].

ومستند هذا الحكم قياس وفي هذا يقول الباجي في «المنتقى»: «معنى ذلك أن من قال لأربع نسوة له: أنت علي كظهر أمي أنه متظاهر من جميعهن ويجزئه في ذلك كفارة واحدة خلافاً لأحد قولي الشافعي وأبي حنيفة؛ لأن يمينه واحدة وظهاره واحد فلم يلزمه به إلا كفارة واحدة يدل على ذلك أنه لا يمكن أن يحنث في إحداهن دون الأخرى»[(٢)].

٣ ـ حكم زوجة المفقود:

روى الإمام مالك في «الموطأ»: «عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب قال: أيما امرأة فقدت زوجها فلم تدر أين هو؟ فإنها تنتظر أربع سنين، ثم تعتد أربعة أشهر وعشراً ثم تحل، قال مالك: وإن تزوجت بعد انقضاء عدتها فدخل بها زوجها أو لم يدخل بها، فلا سبيل لزوجها الأول إليها. قال مالك: وذلك الأمر عندنا»[(٣)].

وفي بيان أن مستند هذا الحكم قياس يقول ابن رشد: «وروي هذا القول عن عمر بن الخطاب، وهو مروي أيضاً عن عثمان وبه قال الليث، وقال الشافعي وأبو حنيفة والثوري: لا تحل امرأة المفقود حتى يصح موته، وقولهم مروي عن علي وابن مسعود.

والسبب في اختلافهم معارضة استصحاب الحال للقياس، وذلك أن استصحاب الحال يوجب أن لا تنحل عصمة بموت أو طلاق حتى يدل الدليل

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/٢٠.

(٢) «المنتقى»، للباجي ٤/٤١.

(٣) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/٢٨.

على غير ذلك، وأما القياس فهو تشبيه الضرر اللاحق لها من غيبته بالإيلاء والعنة فيكون لها الخيار كما يكون في هذين»[1]، فمستند أهل المدينة هو قياس الغيبة على الإيلاء والعنة بجامع تحقق الضرر في كلٍّ.

٤ ـ الطلاق لعدم الإنفاق:

عن مالك أنه بلغه «أن سعيد بن المسيب كان يقول: إذا لم يجد المرء ما ينفق على امرأته فرَّق بينهما. قال مالك: وعلى ذلك أدركت أهل العلم ببلدنا»[2].

وفي التعليل لهذا الرأي يقول ابن رشد: «وأما الإعسار فقال الشافعي وأحمد وأبو ثور وأبو عبيد وجماعة: يفرق بينهما وهو مروي عن أبي هريرة وسعيد بن المسيب، وقال أبو حنيفة والثوري: لا يفرق بينهما وبه قال أهل الظاهر. وسبب الاختلاف بينهم هو تشبيه الضرر الواقع من ذلك بالضرر الواقع من العنة؛ لأن الجمهور على القول بالتطليق على العنين حتى لقد قال ابن المنذر أنه إجماع وربما قالوا: إن النفقة في مقابلة الاستمتاع فوجب الخيار، وأما من لا يرى القياس فإنهم قالوا: قد تثبت العصمة بالإجماع فلا تنحل إلا بالإجماع أو بدليل من كتاب الله أو سُنَّة نبيِّه»[3].

٥ ـ ما جاء في استهلاك الطعام:

قال يحيى: «وسمعت مالكاً يقول فيمن استهلك شيئاً من الطعام بغير إذن صاحبه فإنما يرد على صاحبه مثل طعامه بمكيلة من صنفه، وإنما الطعام بمنزلة الذهب والفضة، إنما يرد عن الذهب الذهب وعن الفضة الفضة وليس الحيوان بمنزلة الذهب، في ذلك فرق بين ذلك السُّنَّة والعمل المعمول به»[4]. وواضح من استدلال الإمام مالك أن المعنى المستند إليه عمل أهل المدينة هو قياس الطعام على الذهب والفضة.

---

(١) «بداية المجتهد»، لابن رشد ٢/ ٥٢.

(٢) «الموطأ» ٢/ ٣٥.

(٣) «بداية المجتهد» ٢/ ٥٢.

(٤) «الموطأ» ٢/ ١١٦.

٦ ـ ما جاء في ربا النسيئة في المطعوم:

قال مالك: «الأمر المجتمع عليه عندنا أن لا تباع الحنطة بالحنطة ولا التمر بالتمر ولا التمر بالزبيب ولا الحنطة بالزبيب ولا شيء من الطعام كله إلا يداً بيد»[1]، وفي هذا يقول ابن رشد: «واستدل الإمام مالك بإجماع أهل المدينة وقاس غير المنصوص على المنصوص بجامع أن كلاًّ منهما مطعوم»[2].

٧ ـ زكاة الدين الغائب:

جاء في «المدونة» قال علي بن زياد: قال مالك: «الأمر عندنا في الرجل يكون له من الدين ما تجب فيه الزكاة فيغيب عنه سنين ثم يقبضه أنه ليس عليه فيه إلا زكاة واحدة»[3].

وفي «الموطأ» يستدل الإمام مالك على ذلك فيقول: «والدليل على الدين يغيب أعواماً ثم يقتضي فلا يكون فيه إلا زكاة واحدة، أن العروض تكون للتجارة عند الرجل أعواماً ثم يبيعها فليس عليه في أثمانها إلا زكاة واحدة، وذلك أنه ليس على صاحب الدين أو العروض أن يخرج زكاة ذلك الدين أو العروض من مال سواه وإنما يخرج زكاة كل شيء منه ولا يخرج الزكاة من شيء عن شيء غيره»[4].

٨ ـ ما جاء في الاستثناء في بيع ثمر الحائط:

قال مالك: «الأمر المجتمع عليه عندنا أن الرجل إذا باع ثمر حائطه له أن يستثن من ثمر حائطه ما بينه وبين ثلث الثمر لا يجاوز ذلك وما كان دون الثلث فلا بأس بذلك»[5].

---

(١) «الموطأ» ٢/ ٦٦.

(٢) «بداية المجتهد»، لابن رشد ٢/ ١٤٠، وانظر: «المنتقى»، للباجي ٥/ ٣.

(٣) «المدونة» ٢/ ١١، طبعة الساسي.

(٤) «الموطأ» ١/ ١٩٣.

(٥) «الموطأ» ٢/ ٥٢، ٥٣.

وفي هذا يقول الباجي: «وهذا كما قال، أن مذهب أهل المدينة على ما ذكره أن من باع ثمر حائطه جزافاً فإن له أن يستثني منه كيلاً ما بينه وبين الثلث، خلافاً لأبي حنيفة والشافعي في قولهما: لا يجوز أن يستثنى منه قليلاً ولا كثيراً، والدليل على صحة ما ذهب إليه مالك أن هذا استثناء لا يدخل غرراً في المبيع فلم يمنع صحة العقد أصل ذلك إذا استثنى جزءاً شائعاً»[١].

وفي غير هذه المسائل التي اجتهد فيها أهل المدينة بالقياس، ومضى العمل على ذلك فيها حتى أدرك الإمام مالك الناس على ذلك، نجد أن أهل المدينة قبله قد اجتهدوا بالقياس اجتهادات فردية كثيرة ومن ذلك:

١ ـ ما جاء في الجمع بين الصلاتين في السفر:

روى الإمام مالك عن ابن شهاب «أنه سأل سالم بن عبد الله هل يجمع بين الظهر والعصر في السفر؟ فقال: نعم لا بأس بذلك ألم تر إلى صلاة الناس بعرفة؟»[٢] فهو هنا يقيس الجمع بين صلاتي الظهر والعصر في السفر على الجمع بعرفة.

٢ ـ ما جاء في تعليق الطلاق:

روى الإمام مالك أن رجلاً سأل القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأته إن هو تزوجها، فقال القاسم: إن رجلاً جعل امرأة عليه كظهر أمه إن هو تزوجها، فأمره عمر بن الخطاب إن هو تزوجها ألا يقربها حتى يكفر كفارة المتظاهر[٣]، فقاس ابن القاسم تعليق الطلاق على تعليق الظهار من حيث اللزوم بجامع ما بينهما من المنع من المرأة[٤].

---

(١) «المنتقى»، للباجي ٤/ ٢٣٧، وانظر: «بداية المجتهد» ٢/ ١٦٤.

(٢) «الموطأ» ١/ ١٢٤، و«تقرير القياس أن يقال صلاة، وحيث في سفر فجاز أن تجمع، أصله: جمع الناس بعرفة والمزدلفة» وقد علق ابن رشد على مذهب سالم هذا بأن القياس في العبادات يضعف «بداية المجتهد» ١/ ١٧٢.

(٣) «الموطأ» ٢/ ٢٠.

(٤) «الزرقاني» على الموطأ ٣/ ١٧٧.

٣ ـ حرمة الجمع بين المرأة وخالتها وعمتها من الرضاع:

أفتى ابن شهاب بحرمة الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها من الرضاع قياساً على العمة والخالة النسبية.

جاء في «المدونة»: «ابن لهيعة» عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ نهى عن جمع الرجل بين المرأة وعمتها، وبين المرأة وخالتها، «ابن لهيعة» عن ابن هبيرة عن عبد الله بن زرير عن علي بن أبي طالب، عن رسول الله ﷺ مثله «يونس» عن ابن شهاب قال: نرى خالة أبيها وعمة أمها بتلك المنزلة وإن كان ذلك من الرضاعة»[1]، فهذا قياس من ابن شهاب.

٤ ـ النصرانية إذا أسلمت ولم يدخل بها زوجها وقد فرض لها:

أفتى ابن شهاب بأن النصرانية إذا أسلمت ولم يدخل بها زوجها وقد فرض لها صداقاً أن الإيمان قد برأها منه، ولا صداق لها قياساً على المرأة المنكوحة على أخرى ثابتة الحرمة بينهما «روى ابن وهب عن ابن شهاب أنه قال في النصرانية تسلم ولم يدخل بها زوجها وقد فرض لها «قال»: نرى والله أعلم أن الإيمان برأها منه، ولا نرى لها الصداق ولها أشباه في سنن الدين لا يكون للمرأة في ذلك صداق منهن: الرضاعة، ونكاح المرأة على المرأة لا يحل أن يجمع بينهما»[2].

٥ ـ ولاء من أسلم من أهل الذمة:

أفتى يحيى بن سعيد من فقهاء المدينة بأن من أسلم من أهل الذمة على يدي رجل مسلم فإن أمر ولائه يؤول لعامة المسلمين قياساً على أن جزيته تعود على المسلمين، روى ذلك ابن القاسم في «المدونة» عنه فقال: قال يحيى بن سعيد: «من أسلم من أهل الذمة على يدي رجل مسلم فإن ولاءه للمسلمين عامة كما كانت جزيته للمسلمين عامة»[3].

---

(١) «المدونة» ٤/ ١٣٤، طبعة الساسي.

(٢) «المدونة» ٤/ ٨٣، طبعة الساسي.

(٣) «المدونة» ٨/ ٣٦٥.

٦ ـ حمل المعتقة الموصى به:

أفتى ربيعة فيما إذا أوصى رجل لرجل آخر بما في بطن أمته فمات الموصي فأعتق الورثة الأم أن عتقهم جائز وأن ما في بطنها يعتق بعتقها وتسقط وصية الموصى له بما في بطنها قياساً على ما لو أن السيد وهب ما في بطنها لرجل ثم أعتقها السيد بعد ذلك فإنها تصير هي وما فيها بطنها حرَّين وتسقط الهبة، أو وهب ما في بطنها ثم أفلس وبيعت فإن ما في بطنها لمن اشتراها[١].

○ الإمام مالك والقياس:

وكما اجتهد عن طريق القياس وأفتى به أهل المدينة وهم سلف الإمام مالك وشيوخه الذين أخذ عنهم فقد اجتهد الإمام مالك بالقياس، وكان القياس واحداً من الأدلة التي يعتمد عليها في استنباط الأحكام في فقهه. وفتاواه ﷺ بالقياس كثيرة كثرة تجل عن حصرها[٢]، غير أننا ونحن ندرس الرأي في فقهه، وهو فقيه من أجلّة فقهاء مدرسة المدينة بل هو الإمام الذي انتهى إليه فقه هذه المدرسة، وتمثلت فيه صورتها الكاملة أثراً ورأياً لا بد من أن نعرض طرفاً من أقيسته لنقف على مدى استعماله لهذا الأصل الذي يعدُّ بمثابة الأساس للأصول المعتمدة على الرأي وفي ذلك نجد أن كل أبواب الفقه التي تعرض الإمام مالك للفتوى والتفريع فيها لا تخلو من استعماله لهذا الأصل الكبير، ودقة الرصد والمتابعة تفرض علينا أن نتابع هذه الأبواب ـ واحداً بعد الآخر ـ متلمسين بعض الفتاوى المعتمدة على القياس فيها، واضعين بذلك أيدينا على المدى الذي يستعمل فيه هذا الإمام المدني الكبير القياس، كاشفين عن مبلغ استعماله للرأي عن طريق أبرز أصل من أصوله بادئين في ذلك بباب الزكاة.

---

(١) «المدونة» ١٥/ ٣٠.

(٢) انظر طرفاً من هذه الأقيسة ما أوردناه في الفصل الخاص بمظاهر الرأي في فقه أهل المدينة وأقوالهم ص٣٢١ وما بعدها.

١ ـ الزكاة في الربح:

يرى الإمام مالك: «أن من كانت عنده دنانير دون النصاب فاتجر فيها فبلغت النصاب قبل الحول أن الزكاة واجبة عليه قياساً على وجوب الزكاة عليه في الغنم التي تمت النصاب بالولادة عند حولان الحول. جاء في «المدونة» (قلت): أرأيت الدنانير تكون عند الرجل عشرة دنانير فيتجر فيها فتصير عشرين ديناراً قبل الحول بيوم أيزكيها إذا حال الحول؟ قال: نعم (قلت) له: وليس أصل الدنانير نصاباً (قال): لأن ربح الدنانير هاهنا بمنزلة غذاء الغنم منها التي ولدتها ولم يكن أصلها نصاباً فوجبت فيها الزكاة بالولادة فكذلك هذه الدنانير تجب فيها الزكاة بالربح فيها»[١].

وفي «الموطأ»: «قال مالك في رجل كانت له خمسة دنانير من فائدة أو غيرها فتجر فيها فلم يأت الحول حتى بلغت ما تجب فيه الزكاة أنه يزكيها وإن لم تتم إلا قبل أن يحول عليها الحول بيوم واحد أو بعد ما يحول عليها بيوم واحد ثم لا زكاة فيها حتى يحول عليها الحول من يوم زكيت»[٢]، وفي هذا يقول الزرقاني: «هذا مذهب مالك رحمه الله أن حول ربح المال حول أصله، وإن لم يكن أصله نصاباً ـ قياساً على نسل الماشية ـ»[٣].

٢ ـ زكاة الدنانير المباعة بدراهم:

أفتى الإمام مالك فيمن كانت عنده عشرة دنانير فباعها بعد حولان الحول عليها بمائتي درهم أن الزكاة واجبة عليه لتحقق النصاب في الدراهم قياساً على ما لو كانت عنده ثلاثون من الضأن أو عشرون من الجواميس أو أربعة من الإبل فباع الضأن بأربعين من المعز أو باع الجواميس بثلاثين من البقر فإن الزكاة واجبة عليه. قال ابن القاسم: «وسألنا مالكاً عن الذهب يكون للرجل عشرة دنانير فيبيعها بعد ما حال عليها الحول بمائتي درهم هل ترى فيها

---

(١) «المدونة» ٢/ ٢٤٣.

(٢) «الموطأ» ١/ ١٩٠.

(٣) «الزرقاني» على الموطأ ٢/ ٤٥.

الزكاة؟ قال: نعم ساعتئذٍ ولا يؤخر ذلك، وإنما ذلك بمنزلة رجل كانت عنده ثلاثون ضائنة حلوباً أو عشرون من الجواميس أو أربعة من البخت فباع الضأن بعد الحول وقبل أن يأتيه الساعي بأربعين من المعز وهي من غير ذوات الدر أو باع الجواميس بثلاثين من البقر أرباع البخت بعشرة من العراب فإن الساعي يأتيه فيزكيها؛ لأنها إبل كلها، وبقر كلها، وغنم كلها، وسنتها في الزكاة أنه لا يفرق بينها، وإن كانت في البيوع مختلفة»[1].

٣ ـ زكاة غلة الدور والدواب:

يذهب الإمام مالك إلى أن غلة الدور والدواب لا تجب فيها الزكاة حتى يحول عليها الحول قياساً على أن من ورث مالاً في دين أو عرض أو عين أو دار أن الزكاة لا تجب عليه حتى يحول على ثمن ما باع الحول على ما جرى عليه العمل في المدينة (قال مالك): والسُّنَّة عندنا أنه ليس على وارث زكاة في مال ورثه في دين ولا عرض ولا عين ولا دار ولا عبد ولا وليدة حتى يحول على ثمن ما باع الحول من يوم يقبضه ونض في يده؛ لأنه فائدة؛ فأرى غلة الدور والدواب وإن ابتيع لغلة فائدة لا تجب في شيء من ذلك الزكاة حتى يحول عليه الحول من يوم يقبضه[2].

٤ ـ حكم الماشية إذا قصرت عن النصاب:

يذهب الإمام مالك إلى أن الماشية إذا قصرت في النصاب وكملت بالسخال أن السخال تعد ودليله على ذلك القياس، يقول الباجي في «المنتقى» مستشهداً لهذا الحكم: «ودليلنا من جهة المعنى أن هذا نماء حادث من عين مال تجب في عينه الزكاة فجاز أن يكمل به النصاب أصل ذلك نماء العين»[3].

٥ ـ حكم إخراج الزكاة قبل وقتها:

يرى الإمام مالك أن من أخرج الزكاة قبل أن يحين وقتها فإنها غير

---

(١) «المدونة» ٢/ ٢٤٤.

(٢) «المدونة» ٢/ ٢٦٩.

(٣) «المنتقى»، للباجي ٢/ ١٤٣.

مجزئة له قياساً على من صلى الظهر قبل أن تزول الشمس، روى عنه ذلك أشهب، قال: قال مالك: «إن الذي أداها قبل أن يتقارب ذلك فلا تجزئه، وإنما ذلك بمنزل الذي يصلي الظهر قبل أن تزول الشمس»[1].

○ ما جاء في النكاح:

١ - العيوب الموجبة للرد:

أفتى الإمام مالك بأن المرأة ترد من عيوب الفرج قياساً على الجنون والجذام والبرص التي ثبت الرد فيها بأثر مروي عن سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ قال مالك: قال عمر بن الخطاب: ترد المرأة في النكاح من الجنون والجذام والبرص (قال) مالك: فإني أرى داء الفرج بمنزلة ذلك فما كان مما هو عند أهل المعرفة من داء الفرج ردت به في رأي وقد يكون من داء الفرج مما يجامع معه ولكنها ترد معه، ألا ترى أن المجنونة يقدر على جماعها وكذلك الجذماء والبرصاء ولكنها ترد منه فكذلك عيوب الفرج[2].

٢ - حكم المهر المقترن ببيع:

أفتى الإمام مالك فيما إذا اقترن بالمهر بيع مثل أن تدفع إليه عبداً ويدفع هو ألف درهم عن الصداق وعن ثمن العبد ولا يسمى الثمن من الصداق، بأن ذلك لا يجوز قياساً للنكاح على البيع؛ لأن البيع لا تجوز فيه الجهالة فكذلك النكاح، ويقول مالك: قال أبو ثور: وأجازه الإمام أبو حنيفة استناداً إلى أنه يغتفر في النكاح من الجهالة ما لا يغتفر في البيع[3].

٣ - إيلاء العبد:

اختلف العلماء في مدة إيلاء العبد، فأفتى الإمام مالك بأن إيلاءه شهران على النصف من إيلاء الحر قياساً على حدوده وطلاقه، وقال الشافعي: إيلاؤه

---

(١) «المدونة» ٢/ ٢٨٥.

(٢) «المدونة» ٤/ ٢١٢.

(٣) «بداية المجتهد» ٢/ ٢٩.

مثل إيلاء الحر أربعة أشهر تمسكاً بالعموم، ولأن العبد والحر مستويان في اليمين والإيلاء يمين، وقال أبو حنيفة: يعتبر النقض الداخل على الإيلاء بالنساء لا بالرجال كالعدة فإن كانت المرأة حرة كان إيلاء الحر، وإن كان الزوج عبداً، وإن كانت أمة فعلى النصف ومستند الإمام مالك في فتواه هو القياس[1].

٤ ـ أقل المهر:

يرى الإمام مالك أن أقل المهر ربع دينار «قال مالك: لا أرى أن تنكح المرأة بأقل من ربع دينار وذلك أقل ما يجب فيه القطع»[2]، ودليله في تقدير أقل المهر بربع دينار قياسه على أقل ما يجب فيه القطع في السرقة، وجه ذلك أنه عضو مستباح بمال فيجب أن يكون مقدراً كالسرقة[3].

○ ما جاء في البيوع والمعاملات:

١ ـ البائع إذا استهلك الطعام المبيع قبل تسليمه:

يرى الإمام مالك أن من ابتاع طعاماً بعينه من آخر كيلاً ثم حدث أن باعه البائع أو استهلكه قبل تسليمه أن على البائع أن يأتي بمثل ذلك الطعام يوفيه للمشتري وليس للمشتري الخيار أن يأخذ مثله أو يأخذ ذهبه قياساً على من استهلك لرجل طعاماً بعينه فإن عليه أن يأتي بمثله.

جاء في «المدونة»: «قلت: أرأيت لو أن رجلاً ابتاع طعاماً بعينه كيلاً فذهب البائع فباعه أو استهلكه (قال): فإن على البائع أن يأتي بمثل ذلك الطعام يوفيه للمشتري، (قال): فقلت لمالك أفلا يكون عليه المشتري بالخيار إن أحب أن يلزمه الطعام ألزمه وإن أحب أن يأخذ ذهبه أخذها (قال): لا وليس عليه إلا طعام مثل ذلك، وليس في هذا خيار إنما هذا بمنزلة رجل

(١) «بداية المجتهد»، ٢/ ١٠٣.
(٢) «الموطأ» ٢/ ٥.
(٣) «المنتقى»، للباجي ٣/ ٢٨٨.

استهلك لرجل طعاماً بعينه فعليه أن يأتي بمثله»[1].

٢ ـ إجارة الثوب:

أفتى الإمام مالك ـ فيما نقله ابن القاسم عنه ـ وقد سئل فيمن استأجر ثوباً ليلبسه يومين فلبسه يوماً ثم ضاع منه في اليوم الثاني أن لا أجر عليه في اليوم الذي ضاع فيه الثوب قياساً على الدابة يؤجرها الرجل أياماً فتضيع في بعض تلك الأيام فإن الأجر الواجب عليه قدر الأيام التي لم تضع الدابة فيها. أما الأيام التي ضاعت فيها فإنه لا يلزمه أجر. جاء في «المدونة»: (قلت): إن استأجرت ثوباً ألبسه يومين فلبسته يوماً ثم ضاع مني في اليوم الثاني فأصبته ـ بعد ذلك ـ فرددته على صاحبه أيكون عليّ أجر اليوم الذي ضاع فيه الثوب أم لا؟ (قال): «لا أجر عليه في اليوم الذي ضاع فيه الثوب منه، وإنما يكون عليه من الأجر عدد الأيام التي لم يضع الثوب فيها (قال): وهذا بمنزلة الدابة يتكاراها الرجل أياماً فتضيع في بعض تلك الأيام فإنما عليه من الأجر بقدر الأيام التي لم تضع الدابة فيها (قال): وهذا قول مالك»[2].

٣ ـ حكم المقارض والعامل إذا اختلفا:

أفتى الإمام مالك في صاحب القراض والعامل إذا اختلفا فقال: «المقارض للعامل دفعت لك المال على أن الثلث لك، وقال العامل: على أن الثلثين لي، أن القول قول العامل إذا أتى بما يشبه قياساً على الخياط فإنه إذا دفع شخص إلى خياط ثوباً ليخيطه فاختلفا في أجر الخياطة فالقول قول الخياط. جاء في «المدونة» (قلت): أرأيت إن دفعت إلى رجل مالاً قراضاً فاختلفنا، فقلت: إنما دفعت إليك المال على أن الثلث لك، وقال العامل: بل دفعت لي على أن الثلثين لي وذلك قبل أن يعمل في المال (قال): قال مالك: يترادان إلا أن يرضى أن يعمل على ما قال رب المال (قلت) لم قال مالك القول قول العامل إذا اختلف العامل ورب المال في الربح؟ (قال): لأنه

---

(١) «المدونة» ٩/ ٩١.

(٢) «المدونة» ١٠/ ٤١٦.

بمنزلة رجل دفع إلى خياط ثوباً فاختلفا في أجر الخياطة قال الخياط: إجارتي درهمان. وقال رب الثوب: إجارتك درهم. (قال): فالقول قول العامل إذا أتى بأمر يشبه فكذلك المقارض القول قوله إذا أتى بأمر يشبه»[1].

○ ما جاء في الحدود والجنايات:

١ ـ سرقة الرفقاء في السفر بعضهم من بعض:

أفتى الإمام مالك في الرفقاء في الأسفار ينزل كل جماعة منهم على حدة فيسرق بعضهم من بعض أنهم يقطعون قياساً على المتجاورين في الدور والمقاصير يسرق بعضهم من بعض فإن حكمهم القطع. جاء في «المدونة»: (قلت): أرأيت الرفقاء في الأسفار ينزل كل قوم على حدة فيسرق بعضهم من بعض (قال): سألت مالكاً عنها فقال: «يقطعون، قال مالك: وإنما ذلك عندي بمنزلة الدار فيها المقاصير والسكان متحاجزين فيسرق بعضهم من بعض أنه يقطع»[2].

٢ ـ إرث الجنين:

أفتى الإمام مالك وقد سئل عن رجل ضرب بطن امرأة فألقت جنيناً ميتاً وقد مات أبوه قبله وله امرأة أخرى حامل فولدت بعد خروج الجنين ولداً حياً هل يرث هذا الأخ من دية أخيه أو لا يرث؟ أفتى: «بأنه يرث قياساً على رجل مات ولأبيه امرأة حامل ولا ابن للميت سوى هذا الحمل فإنه يرث أخاه. جاء ذلك في المدونة (قلت): أرأيت إن ضرب رجل بطن امرأة فألقت جنيناً ميتاً وقد مات أبوه قبل ذلك، ولأبيه امرأة أخرى حامل فولدت بعد خروج الجنين ولداً حياً أترث من دية هذا الجنين في قول مالك أم لا؟ (قال): قال مالك: دية الجنين موروثة على فرائض الله فأرى لهذا الولد من هذا الأخ الجنين ميراثه منه؛ لأنه كان حياً يوم خروج الجنين ميتاً ووجبت فيه الدية ألا ترى لو أن رجلاً مات ولأبيه امرأة حامل ولا ابن للميت أن للحمل

---

(١) «المدونة» ١٢/ ٩١.

(٢) «المدونة» ١٦/ ٢٨٠.

ميراثه من هذا الميت إذا خرج حياً فكذلك مسألته في الجنين»[١].

٣ ـ حكم الجنين المعتق في بطن أمه:

يرى الإمام مالك أن الجنين إذا أعتق في بطن أمه وكان المعتق صحيحاً ثم مرض فولدته أمه وهو مريض أو بعد موته فإنه يخرج من رأس المال، ولا يكون من الثلث قياساً على السيد الذي يعتق عبده إلى أجل من الآجال وهو صحيح ثم يمرض ويموت فإن العبد يعتق من رأس المال وقد قرر ذلك ابن القاسم فقال: «إنما جعل مالك عتقه فارغاً من رأس المال؛ لأنه من أعتق عبداً له إلى أجل من الآجال، والسيد صحيح ثم مرض فمات من مرضه ذلك أن العبد يعتق من رأس المال فكذلك الجنين في بطن أمه»[٢].

٤ ـ حكم من قتل الجمل الصائل عليه دفاعاً عن نفسه:

أفتى الإمام مالك في الشخص يقتل الجمل الصائل عليه خوفاً على نفسه أنه لا ضمان عليه ـ إذا أقام البينة على ذلك ـ «قال يحيى: وسمعت مالكاً يقول في الجمل يصول على الرجل فيخافه على نفسه فيقتله أو يعقره فإنه إن كان له بيِّنة على أنه أراده وصال عليه فلا غرم عليه، وإن لم تقم بينة إلا مقالته فهو ضامن للجمل». ومستند الإمام مالك في ذلك القياس يقول الباجي: «والدليل على ما نقوله أنه من قتل مخوفاً على نفسه دفعاً له عنها فإنه لا ضمان عليه كالعبد يريد قتل الحر فيقتله الحر دفعاً له عن نفسه فإنه لا شيء عليه من قيمته»[٣].

وهكذا استعمل الإمام مالك القياس في كثير من المواطن في فقهه، وما قدمناه يقوم شاهداً على ذلك وهو من باب التمثيل لا الحصر كما هو بيِّن، وإلا فقد أكثر الإمام مالك من استعمال القياس في فقهه.

---

(١) «المدونة» ١٦/ ٤٠١.

(٢) «المدونة» ٧/ ١٩٤.

(٣) «الموطأ» ٢/ ١٢٤، وانظر: «المنتقى»، للباجي ٦/ ٦٦.

○ مذهب الإمام مالك والنظر الأصولي للقياس:

ما قدمناه من الفتاوى الفقهية المعتمدة على القياس يدل دلالة واضحة على عمل الإمام مالك به ويعكس بجلاء مدى اعتماده عليه في استنباط الأحكام الفقهية مما يبوأ هذا الأصل الكبير الموضع الخليق به بين أدلة الرأي في فقه هذا الإمام.

وغنيٌّ عن البيان أن الإمام مالكاً كان يخوض في القياس من غير رجوع إلى شروط معينة، ولا التفات إلى ضوابط مخصوصة كما كان يفعل ذلك سلفه من المدنيين، ومع ذلك فإن واجب البحث يحتم الوقوف عند بعض هذه الشروط التي تبدو أهميتها العملية لتحديد موقف الإمام مالك منها من خلال أصول فقهه التي دونها تلاميذه ومن هذه الشروط:

١ ـ القياس على القياس:

يشترط الأصوليون في حكم الأصل أن لا يكون فرعاً بمعنى أن لا يكون حكماً ثابتاً بالقياس بل ينبغي ليسلم القياس عليه أن يكون ثابتاً بنص أو إجماع، ويستدلون على ذلك بأن العلة في الأصل الأول الذي حمل عليه الفرع المقيس عليه والفرع الأخير الذي يراد إلحاقه بهذا الفرع لا يخلو الحال فيها من أحد أمرين: إما أن تتحد في القياسين أو لا تتحد، فإن اتحدت فإن ذكر الوسط ـ الذي هو أصل في قياس وفرع في آخر ـ ضائع وعديم الفائدة لإمكان طرحه وقياس أحد الطرفين على الآخر بدونه، ومثلوا لذلك بأن يقول الشافعية في السفرجل(١): أنه مطعوم فيكون ربوياً قياساً على التفاح فيعترض الخصم على كون التفاح ربوياً ويطلب الدليل على ذلك فيقال له: لأنه مطعوم كالبر فإن القائس كان يمكنه قياس السفرجل على البر من غير التعرض لذكر الفرع وهو التفاح فكان ذكر هذا الفرع والقياس عليه عديم الفائدة وتطويلاً لا مسوغ له.

---

(١) السفرجل: ثمر قابض، مقو، مدر، مشه، مسكن للعطش، «القاموس المحيط» ٣/ ٤٥٦.

هذا إذا اتحدت العلة في القياسين ـ وإن لم تتحد العلة في القياسين وهو الفرض الثاني ـ فيغدو لدينا علتان: العلة الأساسية التي حمل الفرع الأول من أجلها على الأصل، وعلة ثانية هي التي جمعت بين الفرع الأول الذي صار أصلاً والفرع الأخير والعلتان مختلفتان، وقياسنا الفرع الأخير على الفرع الأول لا يسلم بناءً على العلة الأساسية التي جمعت بينه وبين أصله؛ لأنها غير موجودة في الفرع الأخير، وقياسنا عليه بناءً على العلة الثانية لا يسلم أيضاً؛ لأن هذه العلة غير معتبرة في الأصل الأول، ومن هنا لا يسلم القياس على القياس في هذه الصورة أيضاً. ومثلوا لذلك بقياس الجذام على القرن والرتق باعتبار أنه عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح فيقال في ذلك: الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح، كالقرن والرتق فيمنع الخصم أن البيع يفسخ بالرتق والقرن فيقول: لأنه مفوت للاستمتاع كالجب ففوات الاستمتاع هو العلة التي ثبت لأجلها الحكم في القرن والرتق وهذه العلة غير موجودة في الفرع الجديد وهو الجذام والعلة الموجودة في الجذام وهي كونه عيباً غير معتبر في إثبات حكم الأصل الأساسي وهو الجب[1].

هذا هو رأي عامة الأصوليين غير الحنابلة والبصري[2]، والأصوليون من المالكية يصرحون بجواز القياس على القياس. يقول ابن رشد[3] في المقدامات الممهدات ـ بعد أن عرف القياس ـ: «فإذا علم الحكم في الفرع صار أصلاً وجاز القياس عليه بعلة أخرى مستنبطة منه، وإنما سمي فرعاً ما دام متردداً بين الأصلين لم يثبت له الحكم بعد، وكذاك إذا قيس على ذلك الفرع بعد أن ثبت أصلاً بثبوت الحكم فيه فرع آخر بعلة مستنبطة منه أيضاً

---

(١) انظر: «العضد على ابن الحاجب» ٢/ ٢١٠.

(٢) يحكى الخلاف عن البصري والحنابلة فقط في حين أن المالكية يخالفون أيضاً، انظر: «العضد» ٩٢/ ٢٠٩.

(٣) هو: أبو الوليد أحمد بن رشد القرطبي، زعيم فقهاء الأندلس والمغرب في عصره، عرف بصحة النظر، ودقة الفهم، والفقه، وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية، توفي سنة (٥٢٠هـ)، «الفكر السامي»، الربع الرابع ص٥٤.

فثبت الحكم فيه صار أصلاً وجاز القياس عليه إلى ما لا نهاية له» ثم يتعرض لرأي المانعيين لذلك فيقول: «وليس كما يقول بعض من يجهل أن المسائل فروع فلا يصح قياس بعضها على بعض، وإنما يصح القياس على الكتاب والسُّنَّة والإجماع، وهذا خطأ بيِّن، إذ الكتاب والسُّنَّة والإجماع هي أصول أدلة الشرع، فالقياس عليها أولاً، ولا يصح القياس على ما استنبط منها إلا بعد تعذر القياس عليها فإذا نزلت النازلة ولم توجد لا في الكتاب ولا في السُّنَّة ولا فيما أجمعت عليه الأمة نصاً ولا وجد في شيء ذلك كله علة تجمع بينه وبين النازلة ووجد ذلك فيما استنبط منها أو فيما استنبط مما استنبط منها وجب القياس على ذلك».

ثم يقرر بعد ذلك أن هذا الرأي هو رأي الإمام وأصحابه ويقيم الدليل على صحة هذا المسلك فيقول: «واعلم أن هذا المعنى مما اتفق عليه مالك وأصحابه ولم يختلفوا فيه على ما يوجد في كتبهم من قياس المسائل بعضها على بعض وهو صحيح في المعنى، وإن خالف فيه مخالفون؛ لأن الكتاب والسُّنَّة والإجماع أصل في الأحكام الشرعية كما أن علم الضرورة أصل في العلوم العقليات، كما يبني العلم العقلي على علم الضرورة أو على ما يبني على علم الضرورة هكذا أبداً من غير حصر بعدد على ترتيب ونظام الأقرب على الأقرب، ولا يصح أن يبنى الأقرب على الأبعد فكذلك العلوم السمعيات تبنى على الكتاب والسُّنَّة وإجماع الأمة أو على ما يبني عليها أو على ما يبني على ما يبني عليها بصحته هكذا أبداً إلى غير نهاية، ونظام الأقرب على الأقرب ولا يصح بناء الأقرب على الأبعد.

مثال هذا الذي ذكرناه: أني أعلم نفسي ضرورة فإذا علمتها ضرورة نظرت هل أنا محدث أم قديم؟ فعلمت بالنظر أني محدث ولا يصح أن أنظر هذا النظر قبل علمي بوجود نفسي فعلمي بأني محدث علم نظري مبني على علم الضرورة، فإذا علمت بأني محدث نظرت هل لي محدث أم لا؟ فعلمت بالنظر أن لي محدثاً فالعلم بأن لي محدثاً علم نظري مبني على علم الضرورة، فإذا علمت بأن لي محدثاً نظرت هل محدثي قديم أو محدث؟ فعلمت بالنظر

أنه قديم وهو الله رب العالمين فعلمي بأنه قديم علم نظري مبني على علم نظري وهو أن لي محدثاً والعلم بأن لي محدثاً مبني على علم نظري وهو العلم بحدوثي والعلم بحدوثي مبني على علم الضرورة وهو العلم بوجود نفسي»[١].

هذا هو رأي الأصوليين من المالكية الذين يعبرون عن الفقه المدني ترجم عنه فقيه جليل من فقهائهم، وحرصت على إيراد نصه مع طوله ليتضح رأي المالكية من هذا الشرط وتبرز الأدلة التي يعتمدون عليها، ومن خلال هذا النص نرى:

١ ـ أن الأصوليين من المالكية يجيزون القياس على القياس إذا تعذر القياس على الأصول الأساسية وهي: الكتاب والسُّنَّة والإجماع.

٢ ـ أن دليل المالكية على ذلك ـ كما يقرره ابن رشد ـ دليل عقلي يعتمد على البديهيات الضرورية التي لا تختلف العقول في إدراكها ثم يبني عليها من النظريات ما تحتاج العقول في إدراكه إلى تأمل وتعمق ونظر كذلك الدراسات الفقهية فالكتاب والسُّنَّة والإجماع هي الأصول الضرورية التي لا يختلف الفقهاء في أنها أصل الفقه الإسلامي ثم يقاس عليها ما ثبت حكمه عن طريقها ما يكون أقرب إليها ثم يقاس على الأقرب ما هو الأقرب إليه، وهكذا يسير الفقه على تقريب المسائل والربط بينها بإلحاق الشبيه بشبيهه وهكذا[٢].

وقد أجاب الكاتبون عن اعتراض الأصوليين في عدم الفائدة في القياس على القياس بأن الفائدة تبدو في مظهرين يبرران القياس على القياس:

أحدهما: أن في قياس فرع على أصل كان دليله القياس توسيعاً لباب القياس، وفتحاً للمجال أمامه للإفادة منه في تقرير الأحكام الشرعية، فإن العلل قد تتضح لدى المجتهد في الفروع في بعض الأحيان أكثر من اتضاحها في الأصول الأساسية لا لغموضها في هذه الأصول أصلاً، وإنما لأن الفروع

---

(١) «المقدمات الممهدات»، لابن رشد ١/ ٢٣.

(٢) انظر: «مالك»، للشيخ محمد أبو زهرة ص٣٤٧.

الفقهية المروية عن الشيوخ الشأن فيها دائماً أن تكون أكثر تداولاً، وتداولها يساعد في إدراك العلة فيلحق شبيهها بها في الحكم.

ثانيهما: أن في إجازة القياس على القياس إذكاءً لروح التخريج في المذهب وفي ذلك نماء للفقه والاجتهاد، وإعانة للمجتهدين في إسعاف الناس بالفتوى في الأمور التي تعرض وتعن لهم في حياتهم[١].

٢ ـ القياس في الحدود والكفارات:

من المسائل ذات الصبغة العملية التي اختلف الأصوليون فيها: القياس في الحدود والكفارات ما عقل معناه منها، أما ما لم يعقل معناه فقد أجمعوا على عدم جواز القياس فيه؛ لأنه معدول به عن سنن القياس. فالحنفية يمنعون ذلك والشافعية يجيزونه وقد استدل الحنفية على المنع:

١ ـ بأن الحدود مشتملة على تقديرات لا تعقل كعدد المائة في الزنى، والثمانين في القذف والستين مسكيناً في كفارة الإطعام، فإن العقل لا يدرك الحكمة في اعتبار خصوص هذه الأعداد، والقياس فرع يعقل المعنى، فما لا يعقل معناه لا يقاس عليه.

٢ ـ بأن ما كان من الحدود معقول المعنى كقطع يد السارق لكونها قد جنت بالسرقة فترتب على ذلك قطعها فإن الشبهة في القياس لاحتمال الخطأ فيه توجب المنع من إثباته بالقياس؛ لأن الحدود تدرأ بالشبهات كما جاءت بذلك السُّنَّة.

٣ ـ بأن الشارع قد أوجب القطع بالسرقة ولم يوجبه بمكاتبة الكفار مع أن ذلك أولى بالقطع، وأوجب الكفارة بالظهار لكونه منكراً وزوراً ولم يوجبها في الردة مع أنها أشد في المنكر وقول الزور فحيث لم يوجب ذلك فيما هو أولى دل على خصوصية هذا الحكم له وعدم تعدّيه لغيره.

واستدل الشافعية ـ المخالفون لهم ـ على الجواز:

---

(١) انظر: «مالك»، للشيخ محمد أبو زهرة ص٣٤٧، ودراسة عن التعليل، للدكتور حمد الكبيسي رسالة دكتوراة بإشراف أستاذنا الدكتور عبد الغني عبد الخالق.

١ ـ بأن الدليل على حجية القياس يتناولها بعمومه فوجب العمل به فيهما.

٢ ـ أن الصحابة حدوا في الخمر بالقياس وقال سيدنا علي ﷺ في ذلك: «إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فأرى عليه حد المفتري».

٣ ـ أن القياس يفضي إلى العمل بالظن فجاز إثبات الحدود والكفارات به قياساً على خبر الواحد ولقوله ﷺ: **«نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر»**[(١)].

والمالكية مع الشافعية في جواز القياس في الحدود والكفارات فيما عقل معناه منها. وفي هذا يقول الزركشي: «حكى الباجي عن أصحابهم بقولنا وحكاه القاضي في التقريب عن الجمهور من أصحاب مالك»[(٢)]، ويقول الباجي: «إذا ثبت أن القياس دليل شرعي فإنه يصح أن يثبت به الحدود والكفارات والمقدرات»[(٣)]، ويقول القرافي وهو يناقش أدلة المانعين: «إنا إنما نقول بالقياس حيث ظفرنا بالمعنى الذي لأجله ثبت الحكم فحيث تعذر ذلك وكان تعهداً بالقياس فإنا لا نقيس فلا يرد علينا مواطن التعبد»[(٤)]، وأدلة المالكية التي يستندون إليها في جملتها هي الأدلة التي يستند إليها الشافعية الذين اشتهر النزاع بينهم وبين الحنفية أصولاً في هذا الشأن[(٥)].

---

(١) انظر في أدلة الفريقين: «الإحكام»، للآمدي ٣/١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، و«العضد على مختصر ابن الحاجب» ٢/٢٥٥، و«التقرير والتحبير» ٢/٢٤١، و«إرشاد الفحول»، للشوكاني ص١٩٦.

(٢) «البحر المحيط»، للزركشي ٣/٦، مخطوط بدار الكتب المصرية، تحت رقم (٤٨٣).

(٣) «الإشارات»، لأبي الوليد الباجي ص١١٠.

(٤) «شرح تنقيح الفصول»، للقرافي ص١٨٢.

(٥) «الإشارات»، ص١١٠، و«شرح تنقيح الفصول» ص١٨٢، وقد درجت كتب الأصول على إبراز الخلاف بين الشافعية والحنفية من غير التعرض لذكر المالكية في ذلك إلا نادراً وقليلاً.

ومن الفروع التي يمكن تخريجها بناء على إجازة المالكية للقياس على الحدود والكفارات:

١ ـ أن من أخر قضاء رمضان حتى دخل رمضان آخر يجب عليه قضاء رمضان الداخل والكفارة في قول الإمام مالك. وقال أبو حنيفة: عليه القضاء فقط. وعمدة المالكية قياسه على من أفطر متعمداً؛ لأن كليهما مستهين بحرمة الصوم. وفي هذا يقول ابن رشد: «وسبب خلافهم هل تقاس الكفارات بعضها على بعض أم لا؟ فمن لم يجز القياس على الكفارات قال: إنما عليه القضاء فقط، ومن أجاز القياس في الكفارات قال: عليه كفارة قياساً على من أفطر متعمداً؛ لأن كليهما مستهين بحرمة الصوم، أما هذا فبترك القضاء زمان القضاء، وأما ذلك فبالأكل في يوم لا يجوز فيه الأكل وإنما يكون القياس مستنداً لو ثبت أن للقضاء زماناً محدداً بنص من الشارع؛ لأن أزمنة الأداء هي المحددة في الشرع، وقد شذ قوم فقالوا: إذا اتصل مرض المريض حتى يدخل رمضان آخر أنه لا قضاء عليه، وهذا مخالف للنص»[(١)].

٢ ـ قال المالكية بأن حد الخمر يثبت بالشهادة على الرائحة وخالفهم في ذلك الحنفية وعمدة المالكية الذين أجازوا الشهادة على الرائحة تشبيهاً بالشهادة على الصوت والخط، وعمدة من لم يثبتها اشتباه الروائح والحد يدرأ بالشبهة، يقول ابن رشد: «فصل: وأما بماذا يثبت هذا الحد فاتفق العلماء على أنه يثبت بالإقرار وبشهادة عدلين».

واختلفوا في ثبوته بالرائحة، فقال مالك وأصحابه وجمهور أهل الحجاز: «يحد الحد بالرائحة إذا شهد بها عند الحاكم شاهدان عدلان، وخالفه في ذلك الشافعي وأبو حنيفة، وجمهور أهل العراق وطائفة من أهل الحجاز وجمهور علماء البصرة، فقالوا: لا يثبت الحد بالرائحة فعمدة من أجاز الشهادة على الرائحة تشبيهها بالشهادة على الصوت والخط. وعمدة من

---

(١) «بداية المجتهد»، لابن رشد ١/ ٢٩٥.

لم يثبتها اشتباه الروائح، والحد يدرأ بالشبهة»[1].

٣ ـ القياس على الرخص والمستثنيات:

من المواضع التي اختلف فيها الأصوليون، تبعاً لاختلاف مذاهبهم الفقهية القياس على الأحكام الشرعية التي شرعت استثناءً، وعلى سبيل الترخص.

فذهب الحنفية إلى عدم جواز القياس فيها، وذهب الشافعية إلى جواز ذلك[2].

وقد استدل المانعون:

بأن الرخص مخالفة للدليل فالقول بالقياس عليها يؤدي إلى كثرة مخالفة الدليل.

واستدل المجيزون:

بأن الدليل إنما يخالفه صاحب الشرع لمصلحة تزيد على مصلحة ذلك الدليل عملاً بالاستقراء، وتقديم الأرجح، هو شأن صاحب الشرع وهو مقتضى الدليل، فإذا وجدنا تلك المصلحة التي خولف لأجلها الدليل وجب أن يخالف الدليل بها عملاً برجحانها فنحن حينئذٍ كثرنا موافقة الدليل لا مخالفته[3].

وقد ترتب على اختلاف الحنفية والشافعية في ذلك اختلاف في الفروع الفقهية حيث أن كلاًّ منهما خرج على مذهبه فروعاً[4].

---

(١) «بداية المجتهد» ١/ ٤٤٥.

(٢) «جمع الجوامع»، لابن السبكي بحاشية العطار وشرح الجلال المحلي ٢/ ٢٤٣، و«شرح تنقيح الفصول»، للقرافي ص١٨٣، و«المستصفى»، للغزالي ٢/ ٣٢٦ وما بعدها، و«نبراس العقول» ص١٢٣، ١٢٤.

(٣) انظر: «شرح تنقيح الفصول» ص١٨٣.

(٤) انظر: «تخريج الفروع على الأصول»، للزنجاني ص٨٥، ٨٦.

○ اختلاف مسلك الشافعية في القياس على المستثنيات في الفروع عنه في الأصول:

غير أن الشافعية وإن اشتهر عنهم القول بجواز القياس في المستثنيات أصولاً فإنهم في كتب الفروع يذكرون اختلافاً في بعض المسائل، ويبنون ذلك الاختلاف على وجهين:

أحدهما: على القول بجواز القياس في الرخص، والآخر على عكسه، وذلك يدل على أن المسألة في المذهب خلافية وليست وفاقية[1].

○ التوفيق بين المسلكين:

وقد حاول التوفيق بين المسلكين: الأصولي والفروعي الشيخ حسن العطار في حاشيته على شرح الجلال المحلى فقال: «قوله وأبو حنيفة في الحدود؛ أي: منع جريان القياس لأجل إثبات الحد وكذا يقال فيما بعده ففي تعليلية. قال شيخ الإسلام: ونحن وإن وافقناه في التعبير بذلك في بعض الأماكن لا نطلقه بل نقيده بما إذا لم يدرك المعنى فيما منعوه كما يعلم من الجواب. اهـ. قال: ثم ومنه يعلم أن ما يقع في كتب الفروع من أن الرخص يقتصر فيها على مورد النص ممنوع على إطلاقه فتفطن له ثم إن إمامنا الشافعي ذكر له مناقضات في هذا الباب»[2] فكأنه يحمل عدم الجواز في القياس على الرخص الوارد في الفروع على الرخص التي لا يعقل لها معنى. أما الرخص التي يعقل لها معنى فيجوز القياس فيها، وبذلك تكون المسألة وفاقية لا خلافية في المذهب. والعلامة عبد الرحمٰن الشربيني يذهب إلى أن الرخص التي يقتصر فيها على مورد النص هي أصول الرخص، بخلاف الرخصة الواحدة فيجوز القياس عليها[3].

---

(١) انظر في هذه المسائل الخلافية «التمهيد»، للإسنوي ص١٤٠، ١٤١، الكتاب الرابع في القياس و«نبراس العقول» ص١٢٥.

(٢) «حاشية العطار على شرح الجلال المحلي» ٢/٢٤٣، ٢٤٤.

(٣) انظر: «تقرير العلامة الشربيني على جمع الجوامع» ٢/٢٤٣.

○ **مناقشة هذا التوفيق:**

والتوفيق الذي ذهب إليه الشيخ حسن العطار مناقش بأن الرخص في المسائل التي ذكرت في كتب الفروع من الرخص التي يعقل لها معنى، ومع ذلك فإن الخلاف جار فيها، وذلك يدل على أن الخلاف مطلق جاء في «التمهيد» للإسنوي: «ومنها أنه عليه الصلاة والسلام رخص في العرايا وهو بيع الرطب والعنب بمثلهما تمراً وزبيباً بالشروط المعروفة وذلك للحاجة إليه، فاختلف في تعدي ذلك إلى غيرهما من الثمار على قولين أصحهما المنع»[1].

أما التوفيق الذي ذهب إليه العلامة الشربيني فقد ناقشه الشيخ عيسى منون فقال في ذلك: «إن كان مراده بعدم القياس في أصول الرخص إنه إذا شرعت رخصة لعذر مخصوص ووجد ما يشبه هذا العذر فلا تثبت هذه الرخصة له كرخص السفر لا يقاس عليه المرض، وبالقياس في الرخصة الواحدة ما لو اتحد السبب ولكن وردت في شيء معين فيقاس عليه غيره بما في معناه كرخصة الاستنجاء بالحجر فإنها وردت بالحجر لأنه قالع لعين النجاسة فقيس عليه ما في معناه، فالخلاف جار في مذهب الشافعي في هذين النوعين كما سبق من الأمثلة، وإن كان مراده من القياس في أصول الرخص ما لو شرعت رخصة لعذر وهناك عذر آخر يشبهه ويقتضي رخصة أخرى تماثل الأولى في التخفيف فلا تثبت الرخصة الثانية قياساً، وبالقياس في الرخصة الواحدة ما عدا ذلك الشامل للنوعين السابقين فلا نسلم أن الأول هو محل ما في الفروع، فإن عدم القياس فيها لاختلاف الحكم، بل محل ما في الفروع والأصول هو القسم الثاني، وقد علمت الخلاف فيه، وإن كان مراده غير ذلك فلم أستطع الوقوف عليه والله أعلم»[2].

نخلص من هذا أن الخلاف في مذهب الشافعية جار في القياس على المستثنيات ويعضد هذا من وجه آخر أن الإسنوي نسب للشافعية القول بعدم

---

(١) «التمهيد»، للإسنوي ص١٤١.

(٢) «نبراس العقول»، للشيخ عيسى منون ص١٢٦، ١٢٧.

جواز القياس عليها. فقد جاء في «التمهيد» له: «مذهب الشافعي كما في المحصول أنه يجوز القياس في الحدود والكفارات والتقديرات والرخص إذا وجدت شرائط القياس فيها، ويعبر عن الرابع بالمخالف للقواعد. وقالت الحنفية: لا يجوز في الأربعة فأما الرخص فقد رأيت في البويطي الجزم بالمنع فيها فقال: ولا يتعدى بالرخصة مواضعها»[1].

○ مواقف الحنابلة من القياس على المستثنيات:

والحنابلة على جواز القياس على المستثنيات يقول ابن قدامة في «الروضة»: «والمستثنى من قاعدة القياس ينقسم إلى ما عقل معناه وإلى ما لا يعقل. فالأول يصح أن يقاس عليه ما وجدت فيه العلة، ومن ذلك استثناء العرايا للحاجه لا يبعد أن نقيس العنب على الرطب إذا تبين أنه في معناه وكذلك إيجاب صاع من تمر في لبن المصراة مستثنى من قاعدة الضمان بالمثل فقيس عليه ما لورد المصراة بعيب آخر وهو نوع إلحاق، ومنه إباحة أكل الميتة عند الضرورة صيانة للنفس، واستبقاء للمهجة، ويقاس عليه المكره لأنه في معناه. وأما ما يعقل فكتخصيصه بعض الأشخاص بحكم كتخصيصه أبا بردة بجزعة من معز، وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده، وكتفريقه في بول الصبي بين الذكر والأنثى»[2].

○ مذهب المالكية في القياس على المستثنيات:

وحين نأتي لتوضيح مذهب مالك في القياس على الرخص نجد أن الخلاف فيه قائم كما في مذهب الشافعية، وفي ذلك يقول القرافي: «حكى المالكية عن مذهب مالك قولين في جواز القياس على الرخص، وخرجوا على القولين فروعاً كثيراً في المذهب»[3]، غير أن الذي يغلب ترجيحه من القولين ـ عندي ـ هو القول بجواز القياس عليها، يؤيد ذلك:

---

(١) «التمهيد»، للإسنوي ص١٤٠، وانظر: «نبراس العقول» ص١٢٥.

(٢) «روضة الناظر وجنة المناظر»، لابن قدامة ص١٧٦.

(٣) «تنقيح الفصول»، للقرافي ص١٨٣.

أ ـ أن ابن رشد أسند ذلك للإمام مالك حيث قال ـ وهو يعرض للخلاف في محل المساقاة ـ: «واختلفوا في محل المساقاة فقال داود: لا تكون المساقاة إلا في النخيل فقط. وقال الشافعي: في النخل والكرم فقط، وقال مالك: تجوز في كل أصل ثابت كالرمان والتين والزيتون وما أشبه ذلك من غيره ضرورة، وتكون في الأصول غير الثابتة كالمقاثئ، والبطيخ إذا ثبتت قبل أن تستقل، فعمدة من قصره على النخل أنها رخصة فوجب أن لا يتعدى بها محلها الذي جاءت فيه السُّنَّة. وأما مالك فرأى أنها رخصة ينقدح فيها سبب عام فوجب تعدية ذلك إلى الغير»[1].

ب ـ أن الباجي رجح ذلك أيضاً في «المنتقى» حيث قال في شرحه لحديث العرايا: «مطلق الرخصة عند الفقهاء أن يخص بعض الجملة المحظور بالإباحة، ومنع أبو حنيفة وقوم من أصحابنا القياس عليه، وجعلوا له بإطلاق اسم الرخصة عليه حكماً مفرداً ولا يجوز أن يعدى إلى غيره حتى أنهم يسمون بذلك كل حكم لا يعدونه، وليس ذلك بصحيح، والصواب أن ينظر إلى علة ذلك الحكم الذي علق عليها في الشرع فإن كانت علته واقعة قصر الحكم على موضعها، وإن كانت متعدية عداه، وأثبت الحكم المعلق بها حيث وجدت وبالله التوفيق»[2].

---

(١) «بداية المجتهد»، لابن رشد ٢/ ٢٤٥، ٢٤٦.

(٢) «المنتقى»، للباجي ٤/ ٢٢٤.

الفصل الثالث

المصالح المرسلة وتطبيقاتها الفقهية
(دراسة نظرية أصولاً تطبيقية فقهاً)

○ المصالح المرسلة:

يلي القياس في المرتبة من الأدلة التي تعتمد على الرأي «المصالح المرسلة» ويطلق عليه بعض الأصوليين اسم المناسب المرسل[1]، وبعضهم الآخر اسم الاستصلاح[2] ويعود ذلك - أي: اختلاف هذه الإطلاقات - إلى أن كل حكم يكون مستنده المصلحة يمكن أن يكون النظر إليه من جانب المصلحة المترتبة عليه بناءً على الحكم فيه بالمصلحة، ومن هنا يصح أن يطلق على الدليل نفسه اسم المصالح المرسلة، كما أنه يمكن أن يتوجه النظر إليه من زاوية الوصف الذي أدى ترتيب الحكم على وفقه إلى تحقيق تلك المصلحة، ومن هنا جاء إطلاق المناسب المرسل، وكما أمكن - ذينك - يمكن أن ينظر إليه من جانب بناء الحكم على المصلحة نفسها، ومن هنا يأتي اسم الاستصلاح[3].

○ معنى المصالح المرسلة:

والمصالح المرسلة يقصد بها كل مصلحة داخلة في مقاصد الشرع دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء، وهذا المعنى الذي حددت المصلحة

---

(١) انظر: «مختصر المنتهى»، لابن الحاجب و«شرح العضد» عليه ٢/ ٣٤٢.

(٢) «المستصفى»، للغزالي ١/ ١٣٩.

(٣) «ضوابط المصلحة»، للدكتور سعيد رمضان البوطي ص٣٢٩.

به يرجع إلى أن الوصف المناسب ـ وهو الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء[1] ـ لا يخلو فيه الحال من أحد أمور ثلاثة: إما أن يعتبره الشارع أو يلغيه، أو يكون عارياً عن الاعتبار والإلغاء، فإذا اعتبره الشارع فلا إشكال في صحته ولا خلاف في إعماله وإلا بأن ترك يكون في ذلك مناقضة للشريعة، ويدخل في هذا النوع جميع المصالح التي جاءت الأحكام المشروعة لتحقيقها كحفظ العقل الذي شرع الشارع لتحقيقه تحريم الخمر وإيجاب الحد على شاربها، وحفظ المال الذي شرع الشارع لتحقيقه تحريم السرقة وعقوبة السارق بقطع يده، وعن طريق هذا النوع من المصالح المعتبرة جاء دليل القياس؛ لأن الأمر فيه قائم على النظر في الأحكام المشروعة وإدراك قصد الشارع فيها إلى مصلحة بعينها حتى إذا وجدت تلك المصلحة في حادثة أخرى ألحقت بالحادثة الأولى التي جاء التصريح بحكمها قياساً عليها[2].

وإذ ألغاه الشارع فلا خلاف في رده؛ لأن المناسبة لا تقتضي الحكم بنفسها إذ المصلحة تعني عند الجمهور ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال، ومثال هذا ما حدث لعبد الرحمٰن بن الحكم من أنه وطئ في نهار رمضان فسأل الفقهاء عن توبته من ذلك وكفارته فأفتاه يحيى بن يحيى الليثي[3] بأن كفارته

---

(١) «العضد على ابن الحاجب»، ٢/٢٢٩، ٢٣٠.

(٢) انظر: «الاعتصام»، للشاطبي ٢/ ١١٤، و«تنقيح الفصول»، للقرافي ص١٩٩، و«لباب اللباب»، لابن راشد البكري المالكي ص٥، ٦، و«نظرية المصلحة» مذكرة لأستاذنا الشيخ محمد أنيس عبادة ص٧٨.

(٣) هو: الفقيه المحدث يحيى بن يحيى بن يحيى الليثي راوي «الموطأ» عن الإمام مالك، أصله من الأندلس، ارتحل إلى الإمام مالك للأخذ عنه، ويحكى أنه كان في مجلس مالك مع جماعة من أصحابه، فقال قائل: قد حضر الفيل فخرج أصحاب مالك كلهم ولم يخرج يحيى، فقال له مالك: مالك لا تخرج وليس الفيل في بلادك؟ فقال: إنما جئت من الأندلس لأنظر إليك وأتعلم من هديك وعلمك ولم أكن لأنظر إلى الفيل فأعجب به مالك وقال: هذا عاقل الأندلس، توفي سنة =

صيام شهرين متتابعين وتعليله لذلك حين سأله أقرانه من الفقهاء عن سبب عدوله عن المذهب وهو التخيير بين العتق والإطعام والصيام إلى إلزام الأمير بالصيام بقوله: «لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يطأ كل يوم ويعتق رقبة ولكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود»[١].

فهذا المعنى الذي علق يحيى فتواه به مناسب من حيث أن المقصود من شرعية الكفارة الزجر، وأن الملك لا يزجره الإعتاق، ويزجره الصيام غير أن فتياه هذه مردودة؛ لأن العلماء بين قائلين: قائل بالتخيير وقائل بالترتيب؛ فإلزام الغني الصيام رأساً لا قائل به فهو أمر مناسب غير معتبر ولهذا ينبغي رده[٢]، وإذا سكتت عنه الشواهد الخاصة فلم تقم على اعتباره ليقبل بإطلاق، ولم تقم على إلغائه ليرد بإطلاق فهو المناسب المرسل، وهو ينقسم إلى قسمين: مناسب غريب: وهو الذي لم يعلم اعتبار الشارع لعينه في جنس ذلك الحكم ولا جنسه في عينه ولا جنسه في جنسه وهو مردود ومناسب: ملائم وهو الذي يكون ملائماً لتصرفات الشارع في الجملة بأن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في عموم أدلته من غير دليل بخصوصه، وهذا محل الخلاف[٣].

○ المذاهب الفقهية والمصلحة المرسلة:

إن الذي يريد تحديد موقف المذاهب الفقهية من المصلحة أمامه طريقان:

= (٢٣٤هـ)، انظر: «نفح الطيب»، للمقري ٢/ ٢١٧.

(١) «الاعتصام» ٢/ ١١٤، وانظر في الحادثة أيضاً: «نفح الطيب»، للمقري ٢/ ٢١٨، ٢١٩.

(٢) «الاعتصام» ٢/ ١١٣، ١١٤.

(٣) «الاعتصام» ٢/ ١١٥، وفي هذا يقول في «الموافقات»: «إن كان أصل شرعي لم يشهد له نص معين وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذاً معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم؛ لأن ذلك كالمتعذر ويدخل تحت هذا الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين وقد يربي عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه»، «الموافقات» ١/ ١٥، ١٦.

الأول: أن يعتمد على أقوال الأصوليين في ذلك.

والثاني: أن يرجع إلى فتاوى المذاهب الفقهية نفسها ليحدد من خلالها موقف هذه المذاهب من المصلحة أخذاً ورداً.

وكان من الممكن أن يغني سلوك الطريق الأول عن الطريق الثاني لو اتفقت أقوال الأصوليين مع فروع أئمة المذاهب الفقهية، غير أن أقوال الأصوليين لا تنسجم مع ما أثر عن الأئمة من فروع، ولهذا ينبغي أن نورد أقوال الأصوليين في ذلك ثم ننظر إلى فتاوى الأئمة واجتهاداتهم لندرك الموقف الصحيح الذي وقفه الأئمة حيال المصلحة أولاً، والاضطراب الذي وقع فيه بعض الأصوليين ثانياً.

وفي ذلك نجد أن عامة الأصوليين يتفقون على إسناد القول بها إلى الإمام مالك[1] ويقابله عندهم في عدم الأخذ بها القاضي أبو بكر الباقلاني[2]، ويتوسط الإمام الغزالي بين هذين المذهبين في المصلحة فيأخذ بها إذا كانت من المصالح الضرورية القطعية الكلية[3]، ويضطرب القول عندهم بالنسبة إلى المذاهب الأخرى فينسب الآمدي إلى الحنفية والشافعية إنكار القول بها ويقول في ذلك: «وقد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به ـ الإشارة إلى المناسب المرسل ـ وهو الحق»[4].

ويخالف في ذلك إمام الحرمين فينسب إلى الإمام الشافعي والحنفية

---

(١) انظر: «مختصر المنتهى»، لابن الحاجب ٢/٢٤٦، و«شرح العضد» عليه ٢/٢٤٦، و«الإحكام»، للآمدي ٣/٢٠٣، و«نهاية السول»، للإسنوي ٣/٢٥، ١٣٤، و«روضة الناظر»، لابن قدامة الحنبلي ص٨٦، و«المستصفى»، للغزالي ١/٢٨٤ وما بعدها، وكلهم مجمعون على ذلك إلا ما حكاه صاحب «إرشاد الفحول» حيث يقول: وقد أنكر جماعة من المالكية ما نسب إلى إمامه من القول بها ومنهم القرطبي، «إرشاد الفحول» ص٢١٢.

(٢) تابع الباقلاني في قوله الآمدي وابن الحاجب، انظر: «الإحكام» ٣/٢٠٣، ٢٠٤، و«مختصر المنتهى» ٢/١٤٦.

(٣) انظر: «المستصفى» ١/١٩٣.

(٤) «الإحكام»، للآمدي ٣/٢٠٣.

القول بها بشرط أن تكون المصالح شبيهة بالمصالح المعتبرة حيث يقول: «وذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة ﷺ إلى اعتماد الاستدلال وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه، ولكنه لا يستجيز النأي والبعد والإفراط، وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقاً، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارة في الشريعة»(١) وقد جرى على ذلك الإمام الشاطبي في الاعتصام حيث قال: «وذهب الشافعي ومعظم الحنفية إلى التمسك بالمعنى الذي لم يستند إلى أصل صحيح، لكن بشرط قربه من معاني الأصول الثابتة»(٢)، وأيضاً فإن ابن الحاجب ينسب القول بها إلى الإمام الشافعي(٣)، ويقيد الشوكاني ذلك بأنه مذهب الإمام الشافعي في القديم مع عدم تطرقه إلى ما اشترطه إمام الحرمين عن إمامه في المصلحة(٤)، وهكذا تختلف أقوالهم في ذلك.

وحقيقة الأمر في ذلك أن المذاهب الفقهية في جملتها آخذة بالمصلحة، وأن الإمام مالكاً لم ينفرد في القول بها، وإن كان له ترجيح على غيره، وفي هذا يقول القرافي: «وأما المصلحة المرسلة فالمنقول أنها خاصة بنا وإذا افتقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا أو جمعوا أو فرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي جمعوا أو فرقوا بل يكتفون بمجرد المناسبة وهذا هو المصلحة المرسلة فهي حينئذٍ في جميع المذاهب»(٥).

---

(١) انظر: «تقرير الشربيني على جمع الجوامع مع حاشية العطار» ٢/ ٢٢٨، وانظر: «إرشاد الفحول»، للشوكاني ص٢١٢، و«نهاية السول» ٣/ ١٣٤، بهامش التقرير والتحبير.

(٢) «الاعتصام» ٢/ ١١.

(٣) حكى ذلك الإسنوي عنه في «نهاية السول» ٣/ ١٣٤، ولم يذكر ابن الحاجب ذلك في متن المنتهى.

(٤) يقول الشوكاني في ذلك: «وقد حكي القول بها عن الشافعي في القديم»، «إرشاد الفحول» ص٢١٢.

(٥) «شرح تنقيح الفصول»، للقرافي ص١٧١، ١٩٩، وانظر: «إرشاد الفحول»، للشوكاني ص٢١٢.

وفي هذا المعنى نفسه يقول ابن دقيق العيد: «الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع ويليه أحمد بن حنبل ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة»[1]، ويؤكد هذين القولين أن في فروع المذهب الحنفي والشافعي ما يدل على الأخذ بالمصالح المرسلة فعند الحنفية الاستحسان والعرف وهما مبدآن يعتمدان على المصلحة كثيراً ولذلك فإن السرخسي يعرف الاستحسان عندهم فيقول: «الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس، وقيل: الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلى فيه الخاص والعام، وقيل: الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة، وقيل: الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة، وحاصل هذه العبارات أنه ترك العسر لليسر وهو أصل في الدين، قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥][2]».

فالحنفية «يأخذون بالمصلحة وإن كانت لا تأخذ عندهم هذا الاسم، وإنما تندرج تحت مسمى الاستحسان، ومن الفروع التي جاءت على ذلك عندهم ما ذهب إليه الصاحبان من تضمين الأجير المشترك، جاء في «بدائع الصنائع»: لا خلاف في أن المستأجر أمانة في يد المستأجر والمستأجر فيه والكلام فيه في موضعين: أحدهما: في بيان صفة المستأجر والمستأجر فيه. والثاني: في بيان ما يغير تلك الصفة؛ أما الأول فنقول وبالله التوفيق: لا خلاف في أن المستأجر أمانة في يد المستأجر كالدار والدابة وعبد الخدمة ونحو ذلك حتى لو هلك في يده بغير صفة لا ضمان عليه؛ لأن قبض الإجارة قبض مأذون فيه فلا يكون مضموناً كقبض الوديعة والعارية وسواء كانت الإجارة صحيحة أو فاسدة كما قلنا.

وأما المستأجر فيه كثوب القصارة والصباغة والخياطة والمتاع المحمول في السفينة أو على الدابة أو على الجمال أو نحو ذلك فالأجير لا يخلو إما أن يكون مشتركاً أو خاصاً وهو المسمى أجير الواحد، فإن كان مشتركاً فهو

---

(١) «إرشاد الفحول» ص٢١٢.

(٢) «المبسوط»، للسرخسي ١/ ١٤٥.

أمانة في يده في قول أبي حنيفة وزفر والحسن بن زياد وهو أحد قولي الشافعي. وقال أبو يوسف ومحمد: هو مضمون عليه إلا حريق غالب أو غرق غالب أو لصوص مكابرين ولو احترقت بيت الأجير المشترك بسراج يضمن الأجير كذا روي عن محمد؛ لأن هذا ليس بحريق غالب وهو الذي يقدر على استدراكه ولو علم به لأطفأه فلم يكن موضع العذر وهو استحسان»[1].

ثم بيَّن الكاساني وجه هذا الاستحسان فقال: «إن هؤلاء الأجراء الذين يسلم المال إليهم من غير شهود تخاف الخيانة منهم ولو علموا أنهم لا يضمنون لهلكت أموال الناس؛ لأنهم لا يعجزون عن دعوى الهلاك، وهذا المعنى لا يوجد في الحرق الغالب والغرق الغالب والسرق الغالب»[2]، وفي بعض الأحيان تتراءى بعض الفتاوى التي حكم فيها الحنفية الاستصلاح رأساً، ومن ذلك ما رواه أبو يوسف عن الإمام أبي حنيفة من أنه إذا أصاب المسلمون غنائم من متاع أو غنم فعجزوا عن حمله أن لهم حرقه كراهية أن ينفع عدوهم به.

وهذا حكم بالمصلحة ودفع للمفسدة التي تترتب على ترك هذه الغنائم في أيدي الأعداء يتقوون بها، روى أبو يوسف في الرد على سير الأوزاعي عن أبي حنيفة: «أنه إذا أصاب المسلمون غنائم من متاع أو غنم فعجزوا عن حمله ذبحوا الغنم وحرقوا المتاع، وحرقوا لحوم الغنم كراهية أن ينتفع بذلك أهل الشرك»[3] ومن هذا الضرب أيضاً ما قاله الإمام محمد بن الحسن في شأن تلقي السلع «وأما تلقي السلع فكل أرض كان يضر ذلك بأهلها فليس ينبغي أن يفعل ذلك فإذا كثرت الأشياء بها حتى صار ذلك لا يضر بأهلها فلا بأس بذلك إن شاء الله»[4].

---

(١) «بدائع الصنائع»، للكاساني ٤/ ٢١٠.

(٢) «بدائع الصنائع»، للكاساني ٤/ ٢١٠.

(٣) الرد على سير الأوزاعي لأبي يوسف ص٨٣، وانظر: المصلحة ونجم الدين الطوفي، للدكتور مصطفى زيد ص٤٦.

(٤) «الموطأ»، برواية محمد بن الحسن الشيباني مع التعليق الممجد لعبد الحي اللكنوي ص٢٥٢.

أما الشافعية فقد رأينا أن إمام الحرمين ينسب إلى إمامه القول بالمصالح بشرط أن تكون شبيهة بالمصالح المعتبرة.

وقد زكى ذلك وقواه الزنجاني وهو شافعي - في تخريج الفروع على الأصول - حيث قال في هذا المعنى: «مسألة: ذهب الشافعي ﷺ إلى أن التمسك بالمصالح المستندة إلى كلي الشرع وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيات الخاصة المعينة جائز، مثال ذلك ما ثبت وتقرر من إجماع الأمة: أن العمل القليل لا يبطل الصلاة والعمل الكثير يبطلها. قال الشافعي ﷺ: حد العمل الكثير ما إذا فعله المصلي اعتقده الناظر إليه متحللاً عن الصلاة، وخارجاً عنها، كما لو اشتغل بالخياطة والكتابة وغير ذلك، والعمل القليل ما لا يعتقد الناظر مرتكبه خارجاً عن الصلاة كتسوية ردائه، ومسح شعره، وليس لهذا التقدير أصل خاص يستند إليه، وإنما استناده إلى أصل كلي وهو أنه: قد تقرر في كليات الشرع أن الصلاة مشروعة للخشوع والخضوع، فما دام الإنسان على هيئة الخشوع يعد مصلياً وإذا انخرم ذلك لا يعد مصلياً.

وقتل الجماعة بالواحد من هذا القبيل عند الشافعي ﷺ فإنه عدوان وحيف في صورته من حيث إن الله تعالى قيد الجزاء بالمثل فقال: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾ [النحل: ١٢٦]، ثم عدل أهل الإجماع عن الأصل «المتفق عليه» لحكمة كلية ومصلحة معقولة وذلك أن المماثلة لو روعيت هٰهنا لأفضى الأمر إلى سفك الدماء المفضي إلى الفناء، إذ الغالب وقوع القتل بصفة الشركة، فإن الواحد يقاوم الواحد غالباً، فعند ذلك يصير الحيف في هذا القتل عدلاً عند ملاحظة العدل المتوقع منه، والعدل فيه جور عند النظر إلى الجور المتوقع منه، فقلنا بوجوب القتل دفعاً لأعظم الظلمين بأيسرهما - وهذه مصلحة لم يشهد لها أصل معين في الشرع، ولا دل عليها نص كتاب ولا سُنَّة بل هي مستندة إلى كلي الشرع - وهو حفظ قانونه في حقن الدماء مبالغة في حسم مواد القتل واستبقاء جنس الإنس، واحتج في ذلك بأن الوقائع الجزئية لا نهاية لها، وكذلك أحكام الوقائع لا حصر لها، والأصول الجزئية التي تقتبس منها المعاني والعلل محصورة متناهية والمتناهي لا يفي

بغير المتناهي، فلا بد إذن من طريق آخر يتوصل بها إلى إثبات الأحكام الجزئية، وهي التمسك بالمصالح المستندة إلى أوضاع الشرع ومقاصده على نحو كلي وإن لم يستند إلى أصل جزئي[١].

وأما الحنابلة فهم أقرب المذاهب الفقهية إلى المالكية في الأخذ بالمصالح المرسلة، ولعل ذلك راجع إلى الاتباع المطلق لفتاوى الصحابة الذي كان السمة الغالبة على المنهج الفقهي لهذا المذهب، ومن المقرر الثابت أن الصحابة كانوا يجنحون نحو الاجتهاد بالمصلحة كثيراً في فقههم، ومن الفتاوى التي اعتمد فيها الإمام أحمد بن حنبل على المصلحة المرسلة ما رواه المروزي من أن المخنث ينفى؛ لأنه لا يقع منه إلا الفساد والتعرض له، وأن للإمام نفيه إلى بلد يأمن فساد أهله وإن خاف عليهم حبسه[٢]، وقوله فيمن شرب خمراً في نهار رمضان أو أتى شيئاً نحو هذا أن يقام عليه الحد ويغلظ عليه فيه، وفتواه فيمن طعن على الصحابة أنه يجب على الإمام عقوبته وليس للسلطان العفو عنه بل يعاقبه ويستتيبه فإن تاب وإلا أعاد عليه العقوبة[٣]، وفتواه بتأديب المرأة إذا أتت المرأة[٤]، ومن أخذ أصحابه بالمصلحة ما رواه ابن القيم عنهم من تحريمهم الخلوة بين النساء إذا خيف عليهن المساحقة، وفتواه بضرب من أسلم وتحته أختان فأجبر على اختيار إحداهما فلم يفعل[٥]، وفتوى ابن القيم بإجازة التسعير إذا كان متضمناً للعدل بين الناس مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ الزيادة عليه[٦].

○ المصالح المرسلة والرأي:

تعتبر المصالح المرسلة دليلاً من الأدلة التي تقوم على الرأي؛ لأن

---

(١) «تخريج الفروع على الأصول»، للزنجاني ص١٦٩ ـ ١٧٢.
(٢) «أعلام الموقعين»، لابن القيم ٣/٥٤٦، ٥٤٧.
(٣) المرجع السابق الجزء والصفحة.
(٤) المرجع السابق الجزء والصفحة.
(٥) المرجع السابق الجزء والصفحة.
(٦) «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»، لابن القيم ص٢٢٤.

المجتهد بناءً عليها يعتمد في اجتهاده على النظر في كليات الشريعة وعمومياتها، ويشتق للأحكام التي لم يسبق أن نص عليها ولم يكن لها في الشريعة أمثال تقاس عليها، حكماً مبنياً على هذه الكليات والعموميات، وإدراك هذه الكليات وتنزيل المصلحة المستجدة منزلتها بين المصالح المرعية شرعاً كل ذلك من عمل المجتهد واجتهاده.

○ مدرسة المدينة والمصلحة:

كان الصحابة في المدينة يجتهدون ويفرعون الأحكام اعتماداً على المصلحة كما كانوا يفرعونها اعتماداً على القياس، ومن المسائل التي اعتمدوا فيها على المصلحة ما أشرنا إليه قبل من أنهم جمعوا القرآن ولم يكن لفعلهم هذا نظير يقاس عليه بل اعتمدوا فيه على رعاية المصلحة، وأنهم حكموا بتضمين الصناع محافظة على أموال الناس وذلك حكم يعتمد على الاستصلاح، وأن سيدنا أبا بكر ـ الخليفة الأول ـ وهو من أجلتهم استخلف عمر بن الخطاب عند موته ليتولى أمر المسلمين من بعده، وهذا الاستخلاف مبني على المصلحة؛ لأن النبي ﷺ لم يستخلف أحداً بعده، ولم يحفظ عنه في ذلك الأمر نص، ومصلحة المسلمين إثر وفاة سيدنا أبي بكر تستوجب حفظ كلمتهم من التفرق والشتات، وذلك كله يقتضي حسم هذا الأمر[١].

وقد كانت أغلب فتاوى الصحابة واجتهاداتهم تعتمد على المصلحة، وفي هذا يقول إمام الحرمين عنهم: «تبين لنا أنهم ﷺ في الأزمان المتطاولة، والآماد المتمادية، ما كانوا ينتبهون إلى وجوه مضبوطة، بل كانوا يسترسلون في الاعتبار استرسال من لا يرى لوجوه الرأي انتهاء، ويرون طرق النظير غير محصورة» إلى أن يقول: «فعلمنا بضرورة العقل أنهم كانوا يتلقون معاني ومصالح من موارد الشريعة يعتمدونها في الوقائع التي لا نصوص فيها»[٢]، ويؤكد هذا المعنى الغزالي فيقول: «نعلم أن الصحابة ﷺ يفتتح أمرهم من

---

(١) انظر الفصل الثاني من الباب الأول: «الرأي في عصر الصحابة».

(٢) «البرهان»، لإمام الحرمين ص١٧٨، مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم (٩١٣).

بيعة السقيفة إلى آخر من مات منهم من الصحابة كانوا يفتون في التحليل والتحريم والحقن والإهدار والأمور الخطيرة، والوقائع كثرت على متعرض أيامهم ونقطع بأن النصوص لم تكن وافية بها، فإنها كانت محصورة وهم كانوا يهجمون على الفتوى هجوم من لا يرى ضبطاً وأخبار الأحكام لا تبلغ ألفاً، ولا يظن بهم بناء الأمر على التمني والتحكم فلا مستند لهم إلا المصالح والنظام»[١].

وكان أكثر الصحابة اجتهاداً بالمصلحة وأكثرهم تعلقاً بالإفتاء بها ـ بعد تقرير إكثارهم من الاعتماد على هذا الأصل في الجملة ـ سيدنا عمر بن الخطاب ـ وفتاواه التي نزع فيها نحو هذا الأصل كثيرة مشهورة ومن ذلك:

١ ـ ما أثر عنه ﷺ أنه كان يشاطر الولاة في أموالهم فيجعلها شطرين بينهم وبين المسلمين، وذلك لأن أموالهم الخاصة تختلط بالأموال التي يكتسبونها بجاه الولاية وسلطانه، وفي حكم سيدنا عمر هذا صلاح للولاة وكف لهم عن استخدام سلطة الولاية لجمع المال مع ما فيه من المحافظة على المصالح العامة للأمة[٢].

٢ ـ ما أثر عنه ﷺ من أنه أراق اللبن المغشوش بالماء تأديباً للغاش «وهذا التأديب لا نص يشهد له؛ لأنه من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة»[٣].

٣ ـ ما ورد عنه ﷺ «من أنه وجد رجلاً يبيع ويرخص في السعر عما عليه أهل السوق فنهاه عن هذا الصنيع دفعاً للضرر الذي يلحق غيره من التجار نتيجة فعله هذا، ورعاية لمصلحتهم روى الإمام مالك في «الموطأ» عن يونس بن يوسف عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب مر بحاطب بن أبي بلتعة وهو يبيع زبيباً بالسوق، فقال له عمر بن الخطاب: إما أن تزيد في

---

(١) نقلاً عن المصالح المرسلة والاستحسان للأستاذ محمد فرج سليم ص١٠١.

(٢) «الطرق الحكمية»، لابن القيم ص١٦.

(٣) «الاعتصام»، للشاطبي ٢/ ١٢٤.

السعر، وإما أن ترفع من سوقنا»[١] وفي هذا يقول الزرقاني: «فقد نهاه عن زيادة السعر؛ لأنه كان يبيع بأرخص مما يبيع أهل السوق دفعاً للضرر ورعاية للمصلحة»[٢].

٤ ـ ما أثبته التاريخ من أنه دوَّن الدواوين لما اقتضت الفتوحات الكثيرة والتوسع الذي بلغته الدولة الإسلامية في زمنه ذلك. ويحكى في سبب تدوينه للدواوين «أن عامله على البحرين أتاه يوماً بخمسمائة ألف درهم فاستعظمها وجعل عليها حراساً في المسجد، فأشار عليه بعض من عرفوا فارس والشام أن يدون الدواوين ليكتبوا فيها الأسماء وما لواحد واحد»[٣]، وتدوين الدواوين من سيدنا عمر اجتهاد قائم على المصلحة؛ لأنه لا نص خاص يشهد له، وليس هناك نظر تقدم فقاسه عليه.

٥ ـ وضعه للتاريخ الهجري، وهو أمر حدث بعد تدوينه للدواوين واقتضته المكاتبات المتبادلة بينه وبين عماله. روى الشعبي: «أن أبا موسى الأشعري كتب إلى عمر بن الخطاب أنه تأتينا منك كتب ليس لها تاريخ وقد اختار ﷺ الهجرة النبوية بداية للتاريخ، وكان ذلك في السنة السابعة عشرة للهجرة؛ لأن التاريخ لا اختلاف فيه، ولأن الهجرة النبوية كانت فيصلاً بين عهد الشرك وعهد الإيمان، بها استقام أمر الإسلام وأعقبتها الفتوحات الإسلامية الكثيرة، وكان يمكن أن يربط التاريخ بمولد النبي ﷺ غير أنه مختلف فيه فقد قيل: أنه في ليلة الثاني وقيل: الثامن، وقيل: الثالث عشر من ربيع الأول. أما وقت وفاته ﷺ وإن كان معلوماً قطعاً فإنه لا يحسن أن يربط التاريخ بموت نبي أو هلاك ملك اللَّهُمَّ إلا أن يكون كاذباً أو عدواً يستبشر بموته»[٤]، ووضع التاريخ الهجري واحد من اجتهادات سيدنا عمر الكثيرة المبنية على الاجتهاد المصلحي.

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٦٩.
(٢) «الزرقاني» على الموطأ ٣/ ٢٩٩.
(٣) «الإدارة الإسلامية» للأستاذ محمد كردعلي ص٤٤.
(٤) انظر: «الآثار الباقية عن القرون الخالية»، للبيروني ص٢٩، ٣١.

وفي غير ما ذكر فقد اجتهد رضي الله عنه بحكم تصديه للخلافة ومعالجته لشؤون الدولة الإسلامية في ذلك العصر بالمصلحة كثيراً فعمل السكة للمسلمين، واتخذ السجون، وحرّق الحوانيت التي تباع فيها الخمر، وحرق قصر سعد بن أبي وقاص لاحتجابه عن الرعية وحلق رأس نصر بن حجاج ونفاه من المدينة لتشبيب النساء به(١)، وألزم الصحابة أن يقلوا من الحديث عن رسول الله ﷺ خشية الاشتغال به عن القرآن، ومنع ـ كما رأينا ـ سالفاً ـ كبار المهاجرين من الخروج من المدينة للحاجة إليهم للمشورة، وكل هذه اجتهادات منه بالمصلحة.

والاجتهاد بالمصلحة عنده أكثر ما يكون في الأمور التي تفرضها وتحتمها سياسة أمر الرعية والمبادرة إلى تحقيق الخير لهم، ولهذا نرى السلف من العلماء يطلقون على المصلحة المرسلة اسم «السياسة الشرعية» وإن كان هذا المصطلح قد خص في العصر الحديث، بمباحث أخرى بعد أن ضبطت المصلحة ضبطاً أصولياً(٢).

وقد ورثت مدرسة المدينة في عصر التابعين العمل بالمصلحة والاتجاه إليها في الإفتاء عن هذا الإمام الجليل الذي كان واحداً من الأساتذة الذين أرسوا دعائم فقهها في عصر الصحابة، وظهرت آثار الاجتهاد المصلحي بارزة في فقهها ومن ذلك:

١ ـ شهادة الصبيان:

يذهب أهل المدينة إلى إجازة شهادة الصبيان على بعضهم في الجراح

---

(١) انظر في هذه الاجتهادات «شرح تنقيح الفصول»، للقرافي ص١٩٩، و«الطرق الحكمية»، لابن القيم ص١٥، ١٦، و«الفكر السامي»، للحجوي ٢/ ٤٠.

(٢) قال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولم ينزل به وحي وهذا التعريف دليل على إطلاقهم السياسة على الصلحة، وانظر إلى تسمية ابن القيم كتابه: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، وابن تيمية كتابه «السياسة الشرعية» وقد خصت السياسة الشرعية أخيراً بالمباحث التي تدور حول الحكم والدولة.

دون الحقوق وذلك للضرورة؛ لأن الشأن في الحقوق أن يحضرها الكبار، أما الجراح التي تقع بين الصغار نتيجة الترامي بينهم فإن الذي يغلب عدم شهود الكبار لها ولذلك تقبل فيها شهادة الصغار وحدهم، وقبول شهادة الصبيان مقيد عند أهل المدينة بأن تكون قبل أن يتفرقوا أما إن تفرقوا فإن شهادتهم لا تقبل، وسبب ذلك أنه ليس لهم من الضبط والثبات ما يمنعهم من الانتقال من قول إلى قول، ولا من رأي إلى رأي، ولا علمت لهم عدالة يؤمن منها جانب الخوف من ذلك، وهذا يقضي بأن يحكم بأول قول لهم فإذا فات ذلك سقطت شهادتهم إلا إذا أشهدوا على شهادتهم قبل أن يتفرقوا وهو أيضاً مقيد عندهم بأن لا يدخل بينهم كبير يخدعهم بأن يلقنهم الشهادة على وجه من الوجوه أو يزين لهم الزيادة فيها أو النقصان.

جاء في «الموطأ»: «قال مالك: الأمر المجتمع عليه عندنا أن شهادة الصبيان تجوز فيما بينهم من الجراح ولا تجوز على غيره، وإنما تجوز شهادتهم فيما بينهم من الجراح وحدها ولا تجوز في غير ذلك إذا كان ذلك قبل أن يتفرقوا أو يخببوا، أو يعلموا، فإن افترقوا فلا شهادة لهم إلا أن يكونوا قد أشهدوا العدول على شهادتهم قبل أن يتفرقوا»[1]، وروى ابن وهب: «أن علياً بن أبي طالب وشريحاً وعبد الله وعروة بن الزبير كانوا يجيزون شهادة الصبيان فيما بينهم ما لم يتفرقوا وينقلبوا إلى أهليهم ويأخذ بأول أقوالهم»[2]، وإجازة أهل المدينة لشهادة الصبيان فيما بينهم حكم يعتمد على المصلحة وقد وضح هذا المستند الباجي في «المنتقى» فقال: «والدليل على ما ذهب إليه علي ومن تابعه ما احتج به شيوخنا من أن الدماء يجب الاحتياط لها والصبيان في غالب أحوالهم ينفردون في ملاعبهم حتى لا يكاد أن يخالطهم غيرهم ويجري بينهم من اللعب والترامي ما ربما كان سبيلاً للقتل والجراح فلو لم يقبل بينهم إلا الكبار وأهل العدل لأدى ذلك إلى هدر دمائهم

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ١١١.
(٢) «المدونة» ١٣/ ١٦٣.

وجراحهم فقبلت شهادتهم بينهم على الوجه الذي يقع على الصحة في غالب الأحوال»[1] ويبيِّن وجه هذا الحكم ابن رشد مسنداً إياه للإمام مالك فيقول: «وإجازة مالك لذلك هو من باب إجازته قياس المصلحة»[2]. والحق أن الإمام مالكاً أخذه عن سلفه في المدينة الذين اعتمدوا هم فيه على المصلحة.

وخالفهم في ذلك الإمام أبو حنيفة والثوري والشافعي، وروي عن ذلك عن ابن عباس أيضاً[3].

٢ ـ اشتراط الخلطة في تحليف اليمين:

يشترط أهل المدينة في تحليف المدعى عليه اليمين أن تكون ثمة خلطة بينه وبين المدعي ـ والخلطة أن يسالفه أو يبايعه أو يشتري منه مراراً ـ وهذه الخلطة مشترطة عندهم في غير الدعاوى التي يشهد لها العرف بأنها تشبه أن تكون حقاً. أما إن كانت من الدعاوى التي يشهد لها العرف فلا تشترط فيها الخلطة مثل أن يدعي سلعة معينة بيد رجل، أو يدعي غريب وديعة عند غيره، أو يدعي مسافر أنه أودع أحد رفقته، وكالمدعي على صانع منتصب للعمل أنه دفع إليه متاعاً يصنعه، والمدعي على بعض أهل السوق المنتصبين للبيع أنه باعه منه أو اشترى، فمثل هذه الدعاوى لا يحتاج فيها إلى إثبات الخلطة في استحلاف المدعى عليه، وفي أن ذلك مذهب أهل المدينة، يقول الإمام مالك في «الموطأ»: «قال يحيى: قال مالك عن حميد بن عبد الرحمٰن المؤذن أنه كان يحضر عمر بن عبد العزيز وهو يقضي بين الناس فإذا جاءه الرجل يدعي على الرجل نظر فإن كانت بينهما مخالطة أو ملابسة أحلف الذي أدعي عليه، وإذا لم يكن شيء من ذلك لم يحلفه. قال مالك: وعلى ذلك الأمر عندنا أنه من ادعى على رجل بدعوى نظر فإن كانت بينهما مخالطة أو ملابسة أحلف المدعى عليه، فإن حلف بطل ذلك الحق عنده، وإن أبى أن يحلف رد اليمين

---

(١) «المنتقى»، للباجي ٥/ ٢٢٩، وانظر: «الزرقاني» ٣/ ٢٣٩.

(٢) «بداية المجتهد»، لابن رشد ٢/ ٢٦٣.

(٣) «المنتقى» ٥/ ٢٢٩، و«بداية المجتهد» ٢/ ٢٦٣.

على المدعي فحلف طالب الحق وأخذ حقه»[1].

ويروي سحنون في «المدونة»: «عن أبي الزناد عن أبيه عن السبعة مع مشيخة سواهم من نظرائهم ربما اختلفوا في الشيء الواحد فأخذ بقول أكثرهم، كانوا يقولون: لا يعلق اليمين إلا أن تكون خلطة»[2].

واشتراط الخلطة في تحليف اليمين عند أهل المدينة حكم يعتمد على المصلحة، وفي هذا يقول ابن رشد: «وعمدة من قال بها النظر إلى المصلحة لكيلا يتطرق الناس بالدعاوى إلى تعنيت بعضهم بعضاً وإذاية بعضهم بعضاً»[3]، ويقول القاضي عبد الوهاب: «مذهب مالك أن المدعى عليه لا يحلف للمدعي بمجرد دعواه دون أن ينضم إليها مخالطة بينهما أو معاملة، قال شيخنا أبو بكر: أو تكون الدعوى تليق بالمدعى عليه ولا يتناكرها الناس ولا ينفيها عرف، وهذا مروي عن علي بن أبي طالب، وعن عمر بن عبد العزيز، وعن فقهاء المدينة السبعة، قال: والدليل على صحته أنه قد ثبت وتقرر أن الإقدام على اليمين يصعب ويثقل على كثير من الناس سيما على أهل الدين وذوي المراتب والأقدار وهذا أمر معتاد بين الناس على ممر الأعصار لا يمكن جحده، وكذلك روي عن جماعة من الصحابة أنهم افتدوا من أيمانهم، منهم: عثمان وابن مسعود وغيرهما، وإنما فعلوا ذلك لمروءتهم ولئلا يبقى للظلمة ونحوهم إذا حلفوا ممن يعادي الحالف ويحب الطعن عليه طريق إلى ذلك لعظم شأن اليمين وعظم خطرها. ولذا جعلت بالمدينة عند المنبر، وأن يكون مما يحلف عليه عنده مما له حرمة كربع دينار فصاعداً فلو مكن كل مدع أن يحلف المدعى عليه بمجرد دعواه لكان ذلك ذريعة إلى امتهان أهل المروءات وذوي الأقدار الأخطار والديانات لمن يريد التشفي منهم؛ لأنه لا يجد أقرب ولا أخف كلمة من أن يقدم الواحد منهم من يعاديه من أهل الدين

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ١١١.

(٢) «المدونة» ١٣/ ١٧٦.

(٣) «بداية المجتهد» ٢/ ٤٧٣.

والفضل إلى مجلس الحاكم ليدعي عليه ما يعلم أنه لا ينهض به، أو لا يعترض ليتشفى منه بتبذله وأن يراه الناس بصورة من أقدم على اليمين عند الحاكم، ومن يريد أن يأخذ من هؤلاء شيئاً على طريق الظلم والعدوان وجد سبيلاً لعله أن يفتدي يمينه منه لئلا ينقص قدره في أعين الناس، وكلا الأمرين موجود في الناس اليوم، قال: وقد شاهدنا من ذلك كثيراً وحضرنا بعضه فكان ما ذهب إليه مالك، ومن تقدمه من الصحابة والتابعين حراسة لمروءات الناس وحفظاً لها من الضرر اللاحق بهم والأذى المتطرق إليهم، فإذا قويت دعوى المدعي بمخالطة أو معاملة ضعفت التهمة وقوي في النفس أن مقصوده غير ذلك فأحلف له»[٤]، وخالف أهل المدينة في ذلك الإمام أبو حنيفة والإمام الشافعي، فقالوا: تثبت اليمين على المدعى عليه من غير اشتراط الخلطة لعموم قوله ﷺ: **«البينة على المدعي واليمين على من أنكر»**[٥].

٣ ـ اللزوم في عقد القراض:

يرى أهل المدينة أن القراض عقد لازم إذا شرع العامل فيه وهو عقد يورث عندهم فإن مات العامل وكان له بنون أمناء كانوا في القراض مثل أبيهم، وإن لم يكونوا أمناء كان لهم أن يأتوا بأمين. جاء في «الموطأ»: «قال يحيى: قال مالك: الأمر المجتمع عليه عندنا في رجل دفع إلى رجل مالاً قراضاً فاشترى به سلعة ثم باع السلعة بدين فربح في المال، ثم هلك الذي أخذ المال قبل أن يقبض المال. قال: إن أراد ورثته أن يقبضوا ذلك المال وهم على شرط أبيهم فذلك لهم إذا كانوا أمناء على ذلك المال، وإن كرهوا أن يقتضوا وخلوا بين صاحب المال وبينه لم يكلفوا أن يقتضوا، ولا شيء

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ١١١.

(٢) «المدونة» ١٣/ ١٧٦.

(٣) «بداية المجتهد» ٢/ ٤٧٣.

(٤) «الطرق الحكمية»، لابن القيم ص٨٩، ٩٠، وعنون للحديث عن ذلك بقوله: «فصل في مذهب أهل المدينة في الدعاوى».

(٥) «بداية المجتهد»، لابن رشد ٢/ ٤٧٣.

عليهم، ولا شيء لهم إذا أسلموا إلى رب المال، فإن اقتضوا فلهم فيه من الشرط والنفقة مثل ما كان لأبيهم في ذلك هم فيه بمنزلة أبيهم، فإن لم يكونوا أمناء على ذلك، فإن لهم أن يأتوا بأمين ثقة فيقتضي ذلك المال، فإن اقتضى جميع المال وجميع الربح كانوا في ذلك بمنزلة أبيهم»[1].

وهذا الحكم مستنده المصلحة، وفي تقرير هذا المعنى يقول ابن رشد: «أجمع العلماء على أن اللزوم ليس من موجبات عقد القراض، وأن لكل واحد من الطرفين فسخه ما لم يشرع العامل في القراض، واختلفوا إذا شرع العامل، فقال مالك: هو لازم وهو عقد يورث فإن مات وكان للمقارض بنون أمناء كانوا في القراض مثل أبيهم، وإن لم يكونوا أمناء كان لهم أن يأتوا بأمين، وقال الشافعي وأبو حنيفة: لكل واحد منهم الفسخ إذا شاء، وليس هو عقد يورث، فمالك ألزمه بعد الشروع في العمل لما فيه من الضرر، ورآه من العقود الموروثة والفرقة الثانية شبهت الشروع في العمل بما بعد الشروع في العمل»[2].

٤ ـ إباحة خرص ثمر النخيل والأعناب:

يرى أهل المدينة جواز خرص ثمر النخيل والأعناب إذا بدا صلاحها وأن تؤخذ الزكاة من أصحابها على ما خرصت عليه «قال مالك: الأمر المجتمع عليه عندنا أنه لا يخرص من الثمار إلى النخيل والأعناب، فإن ذلك يخرص حين يبدو صلاحه ويحل بيعه، وذلك أن ثمر النخيل والأعناب يؤكل رطباً وعنباً فيخرص على أهله للتوسع على الناس ولئلا يكون على أحد في ذلك ضيق فيخرص ذلك عليهم ثم يخلي بينهم وبينه يأكلونه كيف شاؤوا ويؤدون منه الزكاة على ما خرص عليهم»[3].

ودليل هذا الحكم الذي اعتمد فيه الإمام مالك على عمل أهل المدينة

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٩٤.

(٢) «بداية المجتهد» ٢/ ٢٤٠.

(٣) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٢٠٢.

هو المصلحة، وتفصيل ذلك أن الزكاة تجب في هذه الثمار إذا بدا صلاحها، وقد جرت العادة بأن يأكل أهلها منها رطباً وعنباً ويبيعون ويعطون ويتصرفون فإن أبيح لهم ذلك وأطلقت يدهم في الثمار دون خرص أتوا على الثمرة فلم يبق منها للمساكين ما يزكي إلا اليسير فيضر ذلك بهم، وإن منعوا من ذلك ـ أي: منعوا من التصرف في الثمرة قبل أن تيبس ـ أضر ذلك بهم وهم أرباب المال فكان وجه المصلحة والعدل بين الفريقين أن تخرص الأموال ثم تترك لأصحابها ينتفعون بها ويتصرفون فيها وتؤخذ منهم الزكاة بما تقرر في الخرص، وبذلك تتحقق المصلحة للفريقين أصحاب المال فينتفعون بأموالهم، والمساكين الذين تصرف لهم الزكاة فيصل إليهم حقهم الذي شرعه الله لهم في هذه الأموال[(١)].

وفيما عدا ما سبق من الأحكام المعتمدة على العرف العملي القائم على رعاية المصلحة في المدينة نجد أن فقهاءها اجتهدوا بالمصلحة، وأفتوا بها منفردين، ويدخل في هذا الجانب جملة الفتاوى التي أثرت عنهم، وعرضنا لها ونحن نتناول مظاهر التعليل في فقههم[(٢)]، ويدخل فيه أيضاً:

١ ـ ما أفتى به ابن شهاب الزهري من عدم جواز نكاح المريض استناداً إلى المصلحة؛ لأن الورثة يتضررون بإدخال وارث جديد عليهم، جاء في «المدونة»: روى ابن وهب عن يونس عن ابن شهاب أنه قال: «لا نرى لنكاحه جوازاً من أجل أنه قد أدخل الصداق في حق الورثة وليس له إلا الثلث يوصي به ولا يدخل ميراث المرأة التي تزوجها في ميراث ورثته»[(٣)].

وفي بيان أن مستند هذا الحكم المصلحة يقول ابن رشد في «بداية المجتهد» ـ بعد أن أسند هذا القول إلى الإمام مالك والحق في ذلك أن الإمام مالكاً أخذه عن شيخه ابن شهاب ـ: «ورد جواز النكاح بإدخال وارث قياس

(١) «المنتقى»، للباجي ٢/١٥٩.
(٢) انظر: «فصل التعليل» ص٣٦٨ ـ ٣٧٤.
(٣) «المدونة» ٤/٢٤٦، ٢٤٧.

مصلحي لا يجوز عند أكثر الفقهاء وكونه يوجب مصالح لم يعتبرها الشرع إلا في جنس بعيد من الجنس الذي يرام فيه إثبات الحكم بالمصلحة حتى رأوا أن القول بهذا القول شرع زائد وإعمال هذا القياس يوهن ما في الشرع من التوقيف، وأنه لا تجوز الزيادة فيه كما لا يجوز النقصان، والتوقف أيضاً للناس عن اعتبار المصالح تطرق للناس أن يتسرعوا لعدم السنن التي في ذلك الجنس إلى الظلم فلنفوض أمثال هذه المصالح إلى العلماء بحكمة الشرائع الفضلاء الذين لا يتهمون بالحكم بها وبخاصة إذا فهم من أهل ذلك الزمان أن في الاشتغال بظواهر الشرائع تطرقاً إلى الظلم، ووجه عمل الفاضل العالم أن ينظر إلى شواهد الحال، فإن دلت الدلائل على أنه قصد بالنكاح خيراً لا يمنع النكاح، وإن دلت على أنه قصد الإضرار بورثته منع من ذلك كما في أشياء كثيرة من الصنائع يعرض فيها للصناع الشيء وضده مما اكتسبوا من قوة مهنتهم، إذ لا يمكن أن يحد في ذلك وقت صناعي، وهذا كثير ما يعرض في صناعة الطب وغيرها من الصناعات المختلفة»[1].

٢ ـ ما ذهب إليه عمر بن عبد العزيز من عدم استحقاق الدم بالقسامة في العمد، وجعل الاستحقاق بها قاصراً على الدية في زمنه لما رأى الناس يحلفون فيها بغير علم، وهذا حكم منه بالمصلحة واحتياطاً في أمر الدماء، روى ابن سعد في «الطبقات» عن يحيى بن سعيد عن عمر بن عبد العزيز «أنه لما رأى الناس يحلفون بالقسامة بغير علم استحلفهم وجعلها دية ودرأ عن القتل»[2].

٣ ـ مبادرته إلى جمع السُّنَّة النبوية في عصره، وقد مضى على السُّنَّة دور كبير قبله لم تجمع فيه، إذْ نهى الرسول ﷺ أول الأمر عن كتابتها خشية اختلاطها بالقرآن، روي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: **«لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه»**[3]، وحدث في زمن جده عمر بن

---

(١) «بداية المجتهد»، لابن رشد ٢/٤٦، ٤٧.

(٢) «الطبقات الكبرى»، لابن سعد ٥/٢٦٨.

(٣) الحديث رواه البزار وفيه عبد الرحمٰن بن زيد بن أسلم وهو ضعيف. انظر: «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد» ١/١٥١.

الخطاب أنه فكر في جمعها ولكنه عدل عن ذلك بعد حين. حدث الزهري قال: «أخبرني عروة بن الزبير أن عمر بن الخطاب أراد أن يكتب السنن، واستشار فيه أصحاب رسول الله ﷺ فأشار عليه عامتهم بذلك فلبث شهراً يستخير الله شاكّاً فيه ثم أصبح يوماً فقال: إني كنت ذكرت لكم من قبل كتابة السنن، ثم تذكرت فإذا أناس من أهل الكتاب من قبلكم قد كتبوا مع كتاب الله كتباً فأكبوا عليها، وتركوا كتاب الله، وإني والله لا ألبس كتاب الله بشيء»[(١)]، فلما جاء عصره رضي الله عنه وخاف على السُّنَّة من الدروس والنسيان بذهاب العلماء أمر بجمعها وهذا اجتهاد منه مبني على المصلحة، قال الإمام مالك في «الموطأ»: «أخبرنا يحيى بن سعيد أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم أن انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ أو سُنَّة أو حديث أو نحو هذا فاكتبه لي فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء»[(٢)].

٤ ـ ما أثر عنه أنه حكم إبان خلافته بأيسر الأدلة والقرائن في رد حقوق المظلومين لهم ولم يتمسك في إثبات ذلك بالبينة، وسبب ذلك أنه رأى من سبقه من الولاة قد عمدوا إلى ظلم الناس، وأخذ حقوقهم بدون موجب، فعمل إلى تدارك هذا الظلم، وفي سبيل ذلك كان يكتفي بما هو دون البينة من الأدلة رغبة في إنصاف الناس وإسراعاً إلى رفع الظلم عنهم، روى ابن سعد في «الطبقات»: «عن أبي بكر بن محمد بن حزم، قال: كتب إلى عمر بن عبد العزيز أن استبرئ الدواوين فانظر إلى كل جور جاره من قبلي من حق مسلم أو معاهد فرده عليه، فإن كان أهل تلك المظلمة قد ماتوا فادفعه إلى ورثتهم»[(٣)]، وروي أيضاً عن عبد الرحمٰن بن أبي الزناد عن أبيه، قال: «كتب إلينا عمر بن عبد العزيز بالعراق في رد المظالم إلى أهلها فرددناها حتى أنفدنا ما في بيت مال العراق، وحتى حمل إلينا عمر المال من الشام، قال أبو

---

(١) «تنوير الحوالك»، للسيوطي ص٦، و«مقدمة التعليق الممجد»، للكنوي ص١٠، وانظر: «تاريخ التشريع الإسلامي»، للخضري ص١٢٣.
(٢) «التعليق الممجد»، ص١٠.
(٣) «الطبقات»، لابن سعد ٥/٢٥٢.

الزناد: وكان عمر يرد المظالم إلى أهلها بغير البينة القاطعة، كان يكتفي بأيسر ذلك إذا عرف وجهاً من مظلمة الرجل ردها عليه ولم يكلفه تحقيق البينة لما كان يعرف من غشم الولاة»[1]، وحكم سيدنا عمر بن عبد العزيز بما دون البينة من الأدلة حكم بالمصلحة حفزته له الظروف والأحوال التي وجد الناس عليها، ولم يكن معتمده في ذلك شاهد خاص من كتاب أو سُنَّة أو قياس[2].

٥ ـ أنه ﷺ حكم المصلحة في كثير من الإصلاحات التي شهدها عصره؛ ومن ذلك أنه كتب إلى ولاته آمراً إياهم أن يقيموا الخانات على طريق خراسان لراحة المسافرين في هذا الطريق[3]، ومثل هذا الحكم لا مستند له إلا المصلحة، وأنه كتب إلى أمراء الأجناد آمراً إياهم ألا يحبس أحد في حق حتى يثبت عليه، وأن يشددوا على أهل الدعارة والفسق في السجون مبالغة في التنكيل بهم والزجر لهم جزاء ما اقترفوه، وأن يفرق بينهم وبين المحبوسين في حق أو دين خشية أن يلحقهم منهم رذاذ الفساد، وأن لا يجمع بين الرجال والنساء في السجن وأن يكون القائمون على أمر السجن وحراسته من الموثوق بهم وبذممهم من الذين لا يرتشون ولا تضعف نفوسهم، وكل هذه الأحكام مستندها المصلحة ومراعاة خير الأمة بسياسة تنظيمية حكيمة راشدة.

روى ابن سعد أنه كتب إلى أحد ولاته فقال: «انظروا ممن في السجون ممن قام عليه الحق فلا تحبسه حتى تقيمه عليه ومن أشكل أمره فاكتب إلي فيه، واستوثق من أهل الدعارات فإن الحبس لهم نكاح، ولا تعدي في العقوبة، ويعاهد مريضهم ممن لا أحد له ولا مال، وإذا حبست قوماً في دين فلا تجمع بينهم وبين أهل الدعارات في بيت واحد، ولا حبس واحد، واجعل للنساء حبساً على حدة، واجعل على حبسك ممن تثق به ولا يرتش فإن من ارتشى صنع ما أمر به»[4].

---

(١) المرجع السابق ٥/ ٢٥٢.

(٢) انظر: «ضوابط المصلحة» للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ص٣٦١.

(٣) «الطبقات» ٥/ ٢٥٤.

(٤) «الطبقات» ٥/ ٢٦٣.

وروي أيضاً عن عبد الله بن أبي بكر: «أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى أبي بكر بن عمرو بن حزم أن يعرض أهل السجن في كل سبت ويستوثق من أهل الدعارات»[(١)] وكتب إلى واليه عبد الحميد في أهل الدعارات: «أن يلزمهم السجن ويكسوهم طاقاً في الشتاء وثوبين في الصيف وكذا وكذا من مصلحتهم»[(٢)]، وكتب إلى أبي بكر بن عمرو بن حزم أن أحبس أهل الدعارات في وثاق وأهل الدم، فكتب ابن حزم يسأله كيف يصلون من الحديد، فكتب إليه عمر: لو شاء الله لابتلاهم بأشد من الحديد[(٣)]، ومما شمله حكمه بالمصلحة بعض الاصطلاحات التي تتعلق بالآداب العامة، فقد نهى ﷺ من دخول الحمامات إلا بمئزر، ومنع النساء من دخولها، روى ابن سعد في «الطبقات» عن أسامة بن زيد، قال: جاءنا كتاب إلى عمر بن عبد العزيز فقرئ علينا: لا يدخل الحمام إلا بمئزر فلقد رأيت صاحب الحمام يعاقب ويعاقب الذي يدخل[(٤)]. وروي عن معقل بن عبد الله قال: «كتب عمر بن عبد العزيز: لا يدخل الحمام من الرجال إلا بمئزر ولا يدخله النساء رأساً»[(٥)].

○ الإمام مالك والمصلحة:

ورث الإمام مالك العلم والفقه عن سلفه في المدينة وكان من الطبيعي أن يجتهد بالمصلحة ما دام هذا الأصل قد انحدر إليه من أسلافه فيها منذ سيدنا عمر بن الخطاب، وقد كان الأمر كذلك، فاجتهد هذا الإمام العظيم بالمصلحة وأكثر من الاعتماد عليها في تفريعه للأحكام، ونضج هذا الأصل المدني الكبير على يديه، ولأن الإمام مالكاً هو الذي حمل فقه المدينة ودونت أصول مذهبه بين المذاهب الفقهية الأخرى، فقد تناول الأصوليون المصلحة عنده بالحديث. وفي هذا نجد أن عامتهم كما ذكرنا يتفقون على إسناد القول

---

(١) المرجع السابق ٥/ ٢٦٣.
(٢) المرجع السابق ٥/ ٢٦٣.
(٣) «الطبقات» ٥/ ٢٦٥.
(٤) «الطبقات»، لابن سعد ٥/ ٢٦٣.
(٥) المرجع السابق ٥/ ٢٦٣.

بها إليه، غير أنهم ـ بعد اتفاقهم ـ على إسناد القول بها إليه تختلف اتجاهاتهم في بيان الطريقة التي اتخذ بها هذا الإمام المصلحة طريقاً من طرق الاستنباط، وتتباين مسالكهم في تحديد المذي الذي قطعه في اجتهاده معتمداً عليها، ففريق منهم يبالغ في ذلك فينسب إليه الأخذ بالمناسب الغريب والتفريع بناءً عليه استصلاحاً، وفي هذا يقول إمام الحرمين في «البرهان»: «وأفرط ـ يشير إلى الإمام مالك ـ في القول بها حتى جره إلى استحلال القتل وأخذ المال لمصالح يقتضيها في غالب الظن وإن لم يجد لها مستنداً»(١).

ويقول ابن السبكي وشارحه الجلال المحلي: «وقد قبله ـ الإشارة إلى المناسب المرسل ـ رعاية للمصلحة حتى جوز ضرب المتهم ليقر وعورض بأنه قد يكون بريئاً»(٢)، وقول الغزالي في «المستصفى»: «فإن قيل فالضرب بالتهمة للاستنطاق بالسرقة مصلحة فهل تقولون بها؟ قلنا: قال بها مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ ولا نقول بها لا لإبطال النظر إلى جنس المصلحة، ولكن لأن هذه مصلحة تعارضها أخرى، وهي مصلحة المضروب فإنه ربما يكون بريئاً من الذنب وترك الضرب في مذنب أهون من ضرب بريء فإن كان فيه فتح باب يعسر معه انتزاع الأموال ففي الضرب فتح باب إلى تعذيب البريء»(٣).

وفريق آخر منهم ينسب إلى الإمام مالك القول بها في المصالح الضرورية فقط، وفي هذا يقول الآمدي: «وقد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به ـ الإشارة إلى المناسب المرسل الذي عبر به عن المصلحة المرسلة ـ وهو الحق إلا ما نقل عن مالك أنه يقول به، مع إنكار أصحابه لذلك عنه ولعلَّ النقل إن صح عنه فالأشبه أنه لم يقل ذلك في كل مصلحة بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعاً»(٤).

هذا هو موقف الأصوليين: فريق يبالغ في إسناد القول بالمصالح

---

(١) نقل ذلك عنه الشوكاني، انظر: «إرشاد الفحول» ص٢١٢.

(٢) «حاشية العطار على شرح الجلال المحلي»، ٢/ ٣٢٧، ٣٢٨.

(٣) «المستصفى»، للغزالي ١/ ٢٩٧، ٢٩٨.

(٤) «الإحكام»، للآمدي ٣/ ٢٠٣.

المرسلة إلى الإمام مالك مبالغة يخرجه فيها عن المصلحة الملائمة إلى الغريبة، وفريق يتحفظ في ذلك فيجعل الإمام مالكاً آخذاً بها في المصالح الضرورية فقط.

والحق في ذلك هو ما عليه الأصوليون من المالكية أن الإمام مالكاً آخذ بالمصالح المرسلة إذا كانت من المصالح الملائمة لمقصود الشارع التي لا تعارض أصلاً ثابتاً، ولا نصاً شرعياً، ومعنى هذا أن الإمام مالكاً لا يبالغ فيأخذ بالمناسب الغريب، ولا يقف في مراعاة المصلحة عند حد المصالح الضرورية، وفي هذا يقول الشاطبي عن عمل الإمام مالك بالمصلحة ـ بعد أن بين أنها لا تجري في العبادات ـ بخلاف قسم العادات: فإنه استرسل فيه استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية نعم مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه، ولا يناقض أصلاً من أصوله، حتى لقد استشنع كثير من العلماء من وجوه استرساله زاعمين أنه قد خلع الربقة وفتح باب التشريع. وهيهات ـ ما أبعده من ذلك ـ بل هو الذي رضي في فقهه بالاتباع، بحيث يخيل لبعض أنه مقلد لمن قبله، بل هو صاحب البصيرة في دين الله حسبما بين أصحابه في كتابة سيره»[(١)]، ويقول القرافي راداً على إمام الحرمين والغزالي دعواهم بإفراط الإمام مالك في المصلحة للحد الذي يخرجه عن الأصول الشرعية وإمام الحرمين قد عمل في كتابه المسمى بالغياثي أموراً وجوزها وأفتى بها والمالكية يعيدون عنها وجسر عليها وقال: للمصلحة المطلقة. وكذلك الغزالي في «شفاء الغليل» مع أن الاثنين شديدا الإنكار علينا في المصلحة المرسلة»[(٢)].

○ شروط الإمام مالك للعمل بالمصالح المرسلة:

يشترط الإمام مالك للعمل بالمصلحة المرسلة شروطاً ثلاثة ذكرها الإمام الشاطبي في الاعتصام مستخلصاً إياها من الأمثلة التي أوردها دالة على عمل الإمام مالك بالمصلحة وهي:

---

(١) «الاعتصام»، للشاطبي ٢/ ١٣٢، ١٣٣.

(٢) «شرح تنقيح الفصول»، للقرافي ص١٩٩.

١ ـ الملاءمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله، ولا دليلاً من دلائله.

٢ ـ أن تكون معقولة في ذاتها، جرت على المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول.

٣ ـ أن يكون في الأخذ بها حفظ أمر ضروري أو رفع حرج لازم في الدين[١].

○ المصلحة في فقه الإمام مالك:

أفتى الإمام مالك بالمصلحة كثيراً ومن ذلك:

١ ـ ما يراه من توجيه الذبيحة إلى القبلة، جاء في «المدونة»: (قلت): أرأيت مالكاً هل كان يأمر بأن توجه الذبيحة إلى القبلة (قال) قال مالك: «نعم توجه إلى القبلة، قال مالك: وبلغني أن الجزارين يجتمعون على الحفرة فيذكون الغنم حولها قال: فبعثت في ذلك لينهى عنه فأمرت أن يأمروهم بأن يوجهوها إلى القبلة»[٢]، والحكم بتوجيه الذبيحة إلى القبلة حكم يستند إلى المصلحة وفي هذا يقول ابن رشد ـ بعد أن عرض الاختلاف في توجيه الذبيحة إلى القبلة ـ: «الأصل فيها الإباحة إلا أن يدل دليل على اشتراط ذلك وليس في الشرع شيء يصلح أن يكون أصلاً تقاس عليه هذه المسألة إلا أن يُستعمل فيها قياس مرسل وهو القياس الذي لا يستند إلى أصلٍ مخصوص عند من أجازه»[٣]، وواضح من كلام ابن رشد أن سند الإمام مالك هنا المصلحة المرسلة.

٢ ـ ما ذهب إليه الإمام مالك من أن الزوج المولى «من زوجته إذا أبى الفيء أو الطلاق فإن القاضي أو السلطان يطلق عليه فإن مستند هذا الحكم المصلحة، لأن الشأن والأصل في الطلاق أن يكون بيد الزوج غير أن الإمام

---

(١) «الاعتصام» ٢/١٢٩، ١٣٠.

(٢) «المدونة» ٣/٦٦، وانظر: «المنتقى»، للباجي ٣/١٠٧.

(٣) «بداية المجتهد» ١/٤٤٩.

مالكاً راعى المصلحة ورفع الضرر الداخل على الزوجة من ذلك» روى أشهب في العتبية عن الإمام مالك: «أنه إذا حل الأجل فرفعته وقف مكانه فإن فاء في مجلسه ذلك وإلا طلقت عليه»[1] ووجه ذلك كما يقول الباجي: «أن المدة المضروبة له التي فيها الخيار والارتياء والنظر والمشورة انقضت فليس له أن يزاد أجلاً على ما ورد الشرع به؛ لأن ذلك إضراراً بالمرأة»[2] وفي بيان أن مستند هذا الحكم المصلحة يقول ابن رشد وهو يبين سبب الاختلاف بين الإمام مالك وغيره في هذا الحكم: «فمن راعى الأصل المعروف في الطلاق قال: لا يقع طلاق إلا من الزوج، ومن راعى الضرر الداخل من ذلك على النساء، قال: يطلق السلطان وهو نظر إلى المصلحة العامة، وهذا هو الذي يعرف بالقياس المرسل والمنقول عن الإمام مالك العمل به وكثير من الفقهاء يأبى ذلك»[3].

٣ ـ إذا طلق الرجل المولى زوجته ثم راجعها فإن الإمام مالكاً يقول بتكرر الإيلاء عليه، ومستنده في ذلك المصلحة؛ لأن الأصل في الإيلاء ألا يكون إلا بيمين في ذلك النكاح نفسه لا في غيره غير أن الإمام مالكاً راعى في ذلك وجود الضرر الذي قصد إزالته بالحكم المترتب على الإيلاء جاء في «الموطأ»: «قال مالك في الرجل يولي من امرأته فيوقف فيطلق عند انقضاء الأربعة أشهر ثم يراجع امرأته أنه إن لم يصبها حتى تنقضي عدتها فلا سبيل له عليها ولا رجعة له عليها إلا أن يكون له عذر من مرض أو سجن أو ما أشبه ذلك من العذر فإن ارتجاعه إياها ثابت عليها، فإن مضت عدتها ثم تزوجها

---

(١) «المنتقى»، للباجي ٤/ ٣١.

(٢) المرجع السابق ٤/ ٣١، وذكر بعد ذلك أن هذا قول من قولين في المذهب حيث قال: «مسألة: ومن ذا الذي يوقع الطلاق؟ الظاهر من المذهب أن الحاكم يأمر بإيقاع الطلاق فإن أوقعه كان على حسب ذلك، وإن أبى من إيقاعه مع امتناعه من الفيئة فقد قال مالك في المبسوط: أن الإمام يلزمه ذلك طائعاً أو كارهاً. وروى أحمد بن المعذل عن ابن الماجشون يأمره الإمام بطلاقها وإن لم يرد الفيئة فإن طلق وإلا طلق عليه الإمام»، «المنتقى» ٤/ ٣١.

(٣) «بداية المجتهد»، لابن رشد ٢/ ١٠٢.

بعد ذلك فإن لم يصبها حتى تنقضي الأربعة أشهر وقف أيضاً فإن لم يف دخل عليه الطلاق بالإيلاء الأول إذا مضت أربعة أشهر ولم يكن له عليها رجعة؛ لأنه نكحها ثم طلقها قبل أن يمسها فلا عدة له عليها ولا رجعة»[1].

٤ ـ ما أفتى به الإمام مالك من أن الرجل إذا كف عن جماع امرأته من غير ضرورة ولا علة أنه لا يترك لذلك حتى يجامعها أو يفارقها ومثل هذا الحكم مستنده المصلحة ورفع الضرر عن المرأة، «قال ابن القاسم: سألت مالكاً عن الرجل يكف عن جماع امرأته من غير ضرورة ولا علة فقال مالك: لا يترك لذلك حتى يجامع أو يفارق على ما أحب أو كره؛ لأنه مضار»[2].

٥ ـ أفتى الإمام مالك في قسم الصدقات: «أنها تقسم في أهل البلد الذي أخذت فيه فإن فضل شيء نقلت إلى أقرب البلدان إليهم، ولو أن أهل بلد كانوا أغنياء وبلغ الإمام عن بلد آخر نزلت بهم مجاعة فإن للإمام أن ينقلها إليهم لحاجتهم. وهذا الحكم مستنده المصلحة ومراعاة الحاجة. قال ابن القاسم: سئل مالك عن قسم الصدقات أين تقسم؟ فقال: في أهل البلد التي تؤخذ فيها فإن فضل عنهم فضل نقلت إلى أقرب البلدان إليهم ولو أن أهل بلد كانوا أغنياء وبلغ الإمام عن بلد آخر مجاعة نزلت بهم أصابت سنة أو ذهبت مواشيهم أو ما أشبه ذلك فنقل إليهم بعض تلك الصدقة رأيت ذلك صواباً؛ لأن المسلمين أسوة فيما بينهم إذا نزلت بهم الحاجة»[3].

٦ ـ اتفق الفقهاء على أن قسمة الحيوان والعروض لا تجوز لما يدخلها من الفساد، واختلفوا إذا تشاح الشريكان في العين الواحدة منهما ولم يتراضيا بالانتفاع بها على الشيوع، فذهب الإمام مالك إلى إجبارهم على بيعها، جاء في «المدونة» (قلت): أرأيت إن كان الميراث عبداً واحداً أو دابة واحدة أو ثوباً واحداً أو سرجاً أو ثوراً أو طستاً فأرادوا أن يقتسموا؟ (قال) قال مالك:

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ١٩.

(٢) «المدونة» ٤/ ٢٧١.

(٣) «المدونة» ٢/ ٢٨٦.

«إن هذا لا ينقسم ولكن يباع عليهم جميع هذا لأن هذا مما لا يقسم كل نوع منه على حدة إلا أن يتراضوا على شيء فيكون لهم ما تراضوا عليه فأما بالسهام فلا يجوز أن يقتسموه»[1].

ومستند هذا الحكم المصلحة عن الإمام مالك وفي بيان أن مستند هذا الحكم المصلحة يقول ابن رشد: «إن في ترك الإجبار ضرراً وهذا من القياس المرسل. وقد قلنا في غير ما موضع أنه ليس يقول به أحد من فقهاء الأمصار إلا مالك ولكنه كالضروري في بعض الأشياء»[2].

تضمين الصناع:

٧ ـ ذهب الإمام مالك إلى تضمين الصناع ما أتلفوه، وهذا حكم بالمصلحة جاء في «الموطأ»: «قال يحيى: وسمعت مالكاً يقول في الصباغ الذي يدفع إليه الثوب فيخطىء فيه فيدفعه إلى رجل آخر حتى يلبسه الذي أعطاه إياه أنه لا غرم على الذي لبسه ويغرم الغسال لصاحب الثوب، وذلك إذا لبس الثوب الذي دفع إليه على غير معرفة بأنه ليس له، فإن لبسه وهو يعرف بأنه ليس ثوبه فهو ضامن له»[3].

وفي بيان أن مستند هذا الحكم من الإمام مالك المصلحة يقول الباجي في «المنتقى»: «قال مالك في «المدونة والموازية» وغيرهما: وذلك لمصلحة الناس، وإذ لا غنى بالناس عنهم كما نهى عن تلقي السلع وبيع الحاضر للبادي للمصلحة وبمثل ذلك ضمن الأكرياء الطعام خاصة للمصلحة. وما أدركت العلماء إلا وهم يضمنون الصناع، قال القاضي أبو محمد: لأن ذلك تتعلق به مصلحة ونظر للصناع وأرباب السلع وفي ذريعة إلى إتلاف الأموال، وذلك أن بالناس ضرورة بالصناع؛ لأنه ليس كل أحد يحسن أن يخيط ثوبه أو يقصره أو يطرزه أو يصبغه، فلو قلنا القول قول الصناع في ضياع الأموال

---

(١) «المدونة» ١٤/ ٤٨٩.

(٢) «بداية المجتهد» ٢/ ٢٦٨.

(٣) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ١٢٤.

لتسرعوا إلى دعوى ذلك، وللحق أرباب السلع ضرر؛ لأنهم بين أمرين: إما أن يدفعوا إليهم المتاع فلا يؤمن منهم ما ذكرناه، أو لا يدفعوه فيضربهم فكان في تضمينهم خلافاً للفريقين»[1].

بل إن الإمام مالكاً نفسه يبين «أن مستند تضمين الصناع عنده المصلحة فقد قال ابن وهب: قال لي مالك: إنما ضمن الصناع ما دفع إليهم مما يستعملون على وجه الحاجة إلى أعمالهم وليس ذلك على وجه الاختيار لهم والأمانة، ولو كان ذلك إلى أمانتهم لهلكت أموال الناس وضاعت قبلهم واجترؤوا على أخذها، وإن تركوها لم يجدوا مستعتباً ولم يجدوا غيرهم ولا أحد يعمل لهم تلك الأعمال غيرهم فضموا ذلك لمصلحة الناس. ومما يشبه ذلك من منفعة العامة ما قال رسول الله ﷺ: **«لا يبيع حاضر لباد، ولا تلقوا السلع حتى يهبط بها إلى الأسواق»**، فلما رأى أن ذلك يصلح العامة أمر فيه بذلك»[2].

٨ ـ أفتى الإمام مالك بمنع الاحتكار في جميع ما يحتاج إليه وذلك رعاية للمصلحة. قال الباجي في «المنتقى»: «والذي رواه ابن المواز وابن القاسم عن مالك أن الطعام وغيره من الكتاب والقطن وجميع ما يحتاج إليه في ذلك سواء فيمنع من احتكاره ما أضر ذلك بالناس ووجه ذلك أن هذا مما تدعو الحاجة إليه لمصالح الناس فوجب أن يمنع من إدخال المضرة عليهم باحتكاره كالطعام»[3].

٩ ـ إذا خلا بيت المال وارتفعت حاجات الجند إلى الحد الذي لا يمكن أن يكفيهم ما فيه، فإن الإمام مالكاً يجوز للإمام ـ إذا كان عدلاً ـ أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال، إلى أن يظهر مال في بيت المال. وللإمام السعة في أن يوظف على الغلات والثمار وقت حصادها،

---

(١) «المنتقى»، للباجي ٦/ ٧١.

(٢) «المدونة» ١٠/ ٣٨٨، وانظر: «بداية المجتهد» ٢/ ٢٣٢.

(٣) «المنتقى»، للباجي ٥/ ١٦.

لكيلا يؤدي تخصيص الأغنياء وحدهم بذلك إلى إيحاش قلوبهم. وهذا حكم بالمصلحة ووجه المصلحة فيه ظاهر كما يقول الشاطبي: «فإن الإمام لو لم يفعل ذلك لبطلت شوكته وصارت ديار المسلمين عرضة للفتن»(١).

١٠ ـ يجيز الإمام مالك قتل الجماعة بالواحد، والمستند فيه المصلحة المرسلة إذ لا نص على عين المسألة، ووجه المصلحة فيه: «أن القتيل معصوم وقد قتل عمداً فإهداره داع إلى خرم أصل القصاص واتخاذ الاستعانة والاشتراك ذريعة إلى السعي بالقتل إذا علم أنه لا قصاص فيه، وليس أصله قتل المنفرد فإنه قاتل تحقيقاً والمشترك ليس بقاتل تحقيقاً»(٢).

١١ ـ إذا فرض خلو الزمان عن مجتهد يظهر بين الناس وافتقروا إلى الإمام يقدمونه لجريان الأحكام، وتسكين ثورة الثائرين والحياطة لدماء المسلمين وأموالهم فإنه يجوز تنصيب الأمثل ممن ليس بمجتهد إماماً عند الإمام مالك كما نقله عنه الشاطبي. «لأنا بين أمرين إما أن يترك الناس فوضى وهو عين الفساد والهرج. وإما أن يقدموه فيزول الفساد البتة، ولا يبقى إلا فوت الاجتهاد والتقليد كاف بحسبه، وإذا ثبت هذا فهو نظر مصلحي يشهد له وضع أصل الإمامة وهو مقطوع به بحيث لا يفتقر في صحته وملاءمته إلى شاهد»(٣).

١٢ ـ تجوز عند الإمام بيعة المفضول ـ وهو الذي يوجد أولى منه بالخلافة ـ إذا خيف عند خلعه وإقامة المستحق مكانه أن تقع فتنة. روى الشاطبي في «الاعتصام»: «لقد أتى مالكاً العمري فقال: يا أبا عبد الله، بايعني أهل الحرمين، وأنت ترى سيرة أبي جعفر فما ترى؟ فقال له مالك: أتدري ما الذي منع عمر بن عبد العزيز أن يولي رجلاً صالحاً؟ فقال العمري: لا أدري، قال مالك: لكني أنا أدري، إنما كانت البيعة ليزيد بعده، فخاف

---

(١) «الاعتصام» ٢/ ١٢١.

(٢) المرجع السابق ٢/ ١٢٥، و«بداية المجتهد»، لابن رشد ٢/ ٣٩٩.

(٣) «الاعتصام» ٢/ ١٢٦.

عمر إن ولّى رجلاً صالحاً أن لا يكون ليزيد بد من القيام، فتقوم هجمة فيفسد ما لا يصلح، ثم قال الشاطبي: فصدر هذا العمري على رأي مالك»[1]، وواضح من كلام الإمام مالك أن إجازة بيعة المفضول أساسها المصلحة.

زكاة المدير:

١٣ ـ يرى الإمام مالك أن الرجل الذي يدير ماله للتجارة كلما باع اشترى، ولا يجتمع بيده منه عيناً يبلغ النصاب، وهو الذي يطلق عليه اسم «المدير» أن زكاة مثل هذا أن يجعل له شهراً من السنة يقوم فيه ما عنده من عروض التجارة ويحصي ما عنده من العين والنقد فإذا بلغ ذلك النصاب زكاه جاء في «الموطأ»: «قال مالك: وما كان من مال عند رجل يديره للتجارة ولا يبقى لصاحبه منه شيء تجب عليه فيه الزكاة فإنه يجعل له شهراً من السنة يقوم فيه ما كان عنده من عرض للتجارة ويحصي فيه ما كان عنده من نقد أو عين فإذا بلغ ذلك كله ما تجب فيه الزكاة فإنه يزكيه»[2].

وجاء في «المدونة»: «وقال مالك: إذا كان رجل يدير ماله للتجارة كلما باع اشترى، مثل الحناطين، والبزازين، والزياتين، ومثل التجار الذين يجهزون الأمتعة وغيرها إلى البلدان، فقال: ليجعلوا لزكاتهم شهراً من السنة، فإذا جاء ذلك الشهر قوَّموا ما عندهم مما هو للتجارة ومما في أيديهم من الناض، فزكوا لذلك كله»[3] وخالف الإمام مالكاً في ذلك الجمهور أبو حنيفة والشافعي وأحمد والثوري والأوزاعي وغيرهم[4] فجعلوا حكم المدير وغيره واحد وأنه لا بد من حولان الحول من يوم الشراء، وأن من اشترى عرضاً للتجارة فحال عليه الحول قوَّمه وزكاه. وعدة الجمهور في ذلك أن الحول يشترط في عين المال لا في نوعه[5].

---

(١) المرجع السابق ٢/١٢٨.
(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ١٩٤.
(٣) «المدونة» ٢/ ٢٥٤.
(٤) «بداية المجتهد» ٢/ ٢٧٠.
(٥) المرجع السابق ٢/٢٦٩، ٢٧٠.

وعمدة مالك في ذلك المصلحة التي بيَّنها ابن رشد بقوله: «وأما مالك فشبه هاهنا بالعين لئلا تسقط الزكاة رأساً عن المدير وهذا هو أن يكون شرعاً زائداً أشبه منه بأن يكون شرعاً مستنبطاً من شرع ثابت، ومثل هذا هو الذي يعرفونه بالقياس المرسل، وهو الذي لا يستند على أصل منصوص عليه في الشرع إلا ما يعقل من المصلحة الشرعية فيه، ومالك رحمه الله يعتبر المصالح وإن لم تستند إلى أصول منصوص عليها»[1]، ويبيِّن الباجي وجه المصلحة ـ في وجوب الزكاة على المدير بالصفة التي اختارها الإمام مالك ـ بطريق آخر فيقول: «ووجهه أنه لو لم يفعل لأدى إلى أحد أمرين: إما أن لا يزكي أصلاً وقد بينا وجوب الزكاة عليه، أو إلى أن نكلفه من ضبط الأحوال وحفظها ما لا سبيل إليه. وقد قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وإذا لم يجز إسقاط الزكاة ولم تلزم هذه المشقة فلا بد مما ذكرناه من التقويم عند الحول، ومضي مدة يتمكن فيها من التنمية»[2].

○ المصلحة والنصوص عند الإمام مالك:

يذهب كثير من الباحثين إلى أن الإمام مالكاً يخصص النص الظني ـ سواء كانت ظنيته في الدلالة أو الثبوت ـ بالمصلحة. وفي هذا يقول أحدهم وهو الدكتور محمد معروف الدواليبي ـ بعد أن قسم المذاهب الفقهية حيال المصلحة إلى ثلاث طوائف بيَّن أمر الطائفتين الأوليتين في كلام سبق ثم قال عن الطائفة الثالثة وهم المالكية ـ: «والطائفة الثالثة تأخذ بالمصالح المرسلة ولو لم يكن في الشريعة أصل يشهد لها بالاعتبار، غير أنهم يقفون بها موقف المعارضة للنصوص، ويخصصون بها النصوص التي لا تكون قطعية سواء في دلالتها كتخصيص العام في القرآن أحياناً بالمصلحة المرسلة، أو في ثبوتها كتخصيص أخبار الآحاد بالمصلحة المرسلة، أما النصوص القطعية في دلالتها وثبوتها فلا يمكن أن تقف المصالح معارضة لها وقد أخذ

---

(١) المرجع السابق ٢/ ٢٧٠.

(٢) «المنتقى» ٢/ ١٢٣.

بذلك المالكية»[1].

وفي هذا المعنى نفسه يقول الأستاذ محمد مصطفى الزرقا متحدثاً عن الاجتهاد المالكي في هذا الصدد: «فالاجتهاد المالكي وهو المشهور باعتماد المصالح المرسلة أكثر من غيره، ومن المقرر فيه أن المصلحة تخصص النصوص غير القطعية ومنها النصوص العامة جميعاً في نظر المالكية عند التعارض. ومن أمثلة ذلك عند المالكية ما لو ادعى أحد على آخر مالاً وعجز عن الإثبات وطلب تحليف المدعى عليه فإن مالكاً لا يوجب تحليف المدعى عليه إلا إذا كان بينه وبين المدعي خلطة نظراً للمصلحة ودرءاً للاستغلال الباطل كي لا يتجرأ السفهاء على الفضلاء فيجروهم إلى المحاكم بدعاوى كاذبة موهومة أمام الناس فيستغلوا كراهيتهم للحلف ليبتزوا أموالهم افتداءً من اليمين وهذا عندهم تخصيص بمجرد المصلحة لنص الحديث النبوي القائل: «**البينة على المدعي واليمين على من أنكر**»، ثم ختم حديثه بقوله: «وفي المذهب المالكي أمثلة أخرى على تخصيص نصوص القرآن والسُّنَّة بالمصلحة لا حاجة لسردها هنا»[2].

وقد ركز كل الكاتبين عن تقديم الإمام مالك للمصلحة على النص الظني على الأمثلة التالية:

---

(١) «المدخل إلى أصول الفقه» للدكتور محمد معروف الدواليبي ص٢٠٧.

(٢) المدخل الفقهي العام للأستاذ محمد مصطفى الزرقا ١/٢١٦، «ولهذه التهمة التي اتهم بها المحدثون الإمام مالكاً أصل عند المتقدمين فقد قال ابن رشد الحفيد في البداية وهو يتعرض لرأي الإمام مالك في عدم تغريب الزانية البكر أن الإمام مالكاً خصص عموم قوله ﷺ: «**البكر بالبكر جلد مائة وتغريب**» علم بالمصلحة وعبارته: ومن خصص المرأة من هذا العموم فإنما خصصه بالقياس؛ لأنه رأى أن المرأة تعرض بالغربة لأكثر من الزنى وهذا من القياس المرسل أعني المصلحي الذي كثيراً ما يقول به مالك: وحقيقة الأمر في ذلك أن الإمام مالكاً لم يخصص الحديث بالمصلحة وإنما خصصه بحديث آخر وهو قوله ﷺ: «**لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مدة يوم وليلة إلا مع ذي محرم**»، وفي هذا يقول ابن قدامة في «المغني»: «وقول مالك فيما يقع لي أصح الأقوال وأعدلها وعموم الخبر مخصوص بخبر النهي عن سفر المرأة بغير محرم»، «المغني»، لابن قدامة ٧/١٦٧، ١٦٨، وانظر: «بداية المجتهد»، لابن رشد ٢/٤٣٦.

١ ـ ما أسلفناه عن الأستاذ الزرقا من اشتراط الإمام مالك للخلطة في تحليف المدعى عليه اليمين استصلاحاً مع أن الحديث عام: «**البينة على المدعي واليمين على من أنكر**»[(١)].

٢ ـ فتوى الإمام مالك ﷺ بعدم وجوب الإرضاع على الزوجة الشريفة التي تتضرر به حتى لا يلحقها أذى مع أن آية: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] الآية صريحة في وجوب الإرضاع على الوالدات دون استثناء[(٢)].

٣ ـ فتواه في المرأة التي طلقت وهي حائض ثم انقطع حيضها ولم تبلغ اليأس بعد، وهي التي تسمى في عرف الفقهاء (ممتدة الطهر) أنها تنتظر مدة الحمل الغالبة تسعة أشهر ثم تنتظر ثلاثة أشهر بعد ذلك. وبهذا تنتهي عدتها وتحل للأزواج، مع أن هذه المرأة داخلة في عموم قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] لأنها ليست من ذوات الأشهر حيث أنها ليست بالصغيرة ولا باليائسة فكان مقتضى ذلك أن تنتظر حتى تبلغ سن اليأس غير أن الإمام مالكاً نظر إلى الضرر الذي يلحقها لو انتظرت، وبهذا خصص النص وأخرجه عن عمومه[(٣)].

٤ ـ إجازته لشهادة الصبيان بعضهم على بعض في الجراح، مع أن العدالة شرط في الشهادة ثابت اشتراطها بالنصوص، وهذا تخصيص للنصوص الواردة في أمر الشهادة بالمصلحة[(٤)].

هذه هي الأمثلة التي تعلق بها نظر الباحثين القائلين بتخصيص الإمام مالك للنصوص الظنية بالمصالح، والناظر في كثير من هذه الأمثلة والفتاوى يجد أن الإمام مالكاً استند فيها إلى عرف أهل المدينة العملي (عمل أهل المدينة) وقد مر بنا ونحن ندرس المصلحة في فقه أهل المدينة قبل الإمام

---

(١) انظر: «المدخل الفقهي العام» ١/ ٢١٦.
(٢) انظر: «المصلحة ونجم الدين الطوفي» للدكتور مصطفى زيد ص٥٣.
(٣) انظر: «تعليل الأحكام»، لفضيلة الشيخ محمد مصطفى شلبي ص٣٦٧، ٣٦٨.
(٤) انظر: «تعليل الأحكام»، لفضيلة الشيخ محمد مصطفى شلبي ص٣٦٨.

مالك أن اشتراط الخلطة في اليمين هو مذهب جملة فقهاء المدينة والأمر الذي جرى عليه العمل عندهم، وأنهم قالوا بذلك استصلاحاً غير أن هذا الاستصلاح تقوى بإجماعهم عليه. وكذلك الأمر في شهادة الصبيان وقد أشرنا إلى ذلك من قبل. ومثل هذين فتوى الإمام مالك في ممتدة الطهر فإن هذه الفتوى مروية عن سيدنا عمر وقد أخذ بها فقهاء المدينة من بعده وجرى عليها العمل عندهم.

جاء في «الموطأ»: «حدثني يحيى عن مالك عن يحيى بن سعيد وعن يزيد بن عبد الله بن قسيط الليثي عن سعيد بن المسيب أنه قال: قال عمر بن الخطاب: أيما امرأة طلقت فحاضت حيضة أو حيضتين ثم رفعتها حيضتها فإنها تنتظر تسعة اشهر، فإن بان بها حمل فذلك، وإلا اعتدت بعد التسعة أشهر ثلاثة أشهر ثم حلَّت. وحدثني عن مالك عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب أنه قال عدة المستحاضة سنة. قال مالك الأمر عندنا في المطلقة التي ترفعها حيضتها حين يطلقها زوجها أنها تنتظر تسعة أشهر، فإن لم تحض فيهن اعتدت ثلاثة أشهر، فإن حاضت قبل أن تستكمل الأشهر الثلاثة استقبلت الحيض، فإن مرت بها تسعة أشهر قبل أن تحيض اعتدت ثلاثة أشهر، فإن حاضت الثانية قبل أن تستكمل الأشهر الثلاثة استقبلت الحيض، وإن مرت بها تسعة أشهر قبل أن تحيض اعتدت ثلاثة أشهر، فإن حاضت الثالثة كانت قد استكملت عدة الحيض، فإن لم تحض استقبلت ثلاثة أشهر ثم حلّت، ولزوجها عليها في ذلك الرجعة قبل أن تحل إلا أن يكون قد بت طلاقها»(١).

تبقى ـ بعد ذلك ـ فتوى الإمام مالك بعدم وجوب الإرضاع على الزوجة الشريفة، وهذه الفتوى صحيحة في روايتها عن الإمام مالك. قال ابن القاسم في «المدونة»: «وسألت مالكاً عن المرأة ذات الزوج أيلزمها إرضاع ابنها؟ (قال): نعم يلزمها إرضاع ابنها على ما أحبت أو كرهت إلا أن تكون ممن لا

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٣٢، ٣٣.

تكلف ذلك، (قال): فقلت لمالك: ومن التي لا تكلف ذلك؟ (قال): المرأة ذات الشرف واليسار الكثير التي ليس مثلها ترضع وتعالج الصبيان. فأرى ذلك على أبيه وإن كان لها لبن»[1] غير أنها ليست من باب تخصيص المصلحة لعموم الآية. إذ التخصيص لا يكون إلا إذا كانت الآية قد أوجبت الرضاع على الأم ـ شريفة أو غيرها ـ ابتداءً، وليس في الآية دلالة على الوجوب وفي هذا يقول أبو جعفر الطبري وهو يتناول تفسير الآية: ﴿يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾ يعني بذلك أنهن أحق برضاعهم من غيرهم. وليس ذلك بإيجاب من الله تعالى ذكره عليهم رضاعهم إذا كان المولود له ولد حياً موسراً؛ لأن الله تعالى قال في سورة النساء القصرى: ﴿وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ ۞﴾ [الطلاق: ٦]، فأخبر الله تعالى ذكره أن الوالدة والمولود له إن تعاسرا في الأجرة التي ترضع بها المرأة ولدها، أن أخرى سواها ترضعه، فلم يوجب عليها فرضاً إرضاع ولدها فكان معلوماً بذلك أن قوله: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ دلالة على مبلغ غاية الرضاع متى اختلف الوالدان في رضاع المولود بعده، جعل حداً يفصل به بينهما لا دلالة على أن فرضاً على الوالدات رضاع أولادهن[2].

وقد يقول قائل: أن في فتوى الإمام مالك دلالة على أن الرضاع واجب على الأم حيث قال: «نعم يلزمها إرضاع ابنها على ما أحبت أو كرهت... إلخ». وفي هذا نقول: «إن الآية وإن لم تكن موجبة للإرضاع على الأم حتى يكون استثناء الشريفة من هذا الوجوب تخصيصاً لها فإنها محتملة لهذا الوجوب[3] ولهذا احتاط الإمام مالك فيها. فجعلها من باب المجمل ـ الذي

---

(١) «المدونة» ٥/٤١٦.

(٢) «تفسير الطبري» ١/٣١، طبعة دار المعارف، تحقيق: محمود محمد شاكر.

(٣) في احتمال الآية للوجوب وغيره يقول ابن العربي في «أحكام القرآن»: اختلف الناس هل هو حق لها أم هو حق عليها؟ واللفظ محتمل؛ لأنه لو أراد التصريح بوجوبه عليها لقال: «وعلى الوالدات إرضاع أولادهن حولين كاملين» كما قال تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣] ثم رجح الوجوب في حالات معينة فقال: «لكن هو عليها في حالة الزوجية وهو عليها إن لم يقبل غيرها، وهو عليها إذا عدم الأب =

يحتمل الوجوب وغيره ـ واعتمد على العرف في ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر فجعل الوجوب في غير الشريفة؛ لأن العرف كان يقضي بذلك، وجعل عدم الوجوب في الشريفة التي جرى العرف بأنها لا تكلف ذلك، وهذا واضح في فتواه ألا ترى إلى قوله: «التي ليس مثلها ترضع وتعالج الصبيان»؟ فإن في قوله هذا إشارة إلى العرف الذي كان يقضي بذلك»(١).

وكما أن مسلك الإمام مالك هو تقديم النص على المصلحة فإن المصلحة إذا عارضتها مصلحة أخرى أقوى من المصلحة الراجحة القوية هي المقدمة عنده، وقد ذكر الإمام الغزالي في «المستصفى» أن الإمام مالكاً قدم المصلحة المرجوحة على الراجحة في موضوع الضرب بتهمة السرقة حملاً للمتهم على الإقرار جاء في «المستصفى»: «فإن قيل فالضرب بالتهمة للاستنطاق بالسرقة مصلحة فهل تقولون بها؟ قلنا: قد قال بها مالك رَحِمَهُ اللَّهُ ولا نقول به لا لإبطال النظر إلى جنس المصلحة لكن لأن هذه مصلحة تعارضها مصلحة أخرى وهي مصلحة المضروب فإنه ربما يكون بريئاً من الذنب وترك الضرب في مذنب أهون من ضرب بريء، فإن كان فيه فتح باب يعسر معه انتزاع الأموال ففي الضرب فتح باب إلى تعذيب البريء»(٢).

وحقيقة الأمر في ذلك أن الإمام مالكاً لم يقدم المصلحة المرجوحة على

= لاختصاصها به»، وترجيحه للوجوب في حالات معينة يقضي بأن الأصل عنده عدم الوجوب غير أنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مع ذلك ختم كلامه السابق بقوله: «ولمالك في الشريفة رأي خصص به الآية، فقال: إنها لا ترضع إذا كانت شريفة وهذا من باب المصلحة التي مهدناها في أصول الفقه» مع أن التخصيص لا يتأتى إلا إذا قلنا بأن الوجوب عام كما ذكرنا. انظر: «تفسير ابن العربي» ١/ ٢٠٤، طبعة الحلبي.

(١) انظر: «ضوابط المصلحة» للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ص٣٤٠، «العرف والعادة في رأي الفقهاء» للأستاذ الشيخ أحمد فهمي أبو سنة ص٢٥٦، و«مالك» للأستاذ عبد الحليم الجندي ص٢٢٧، وفي «المغني»، لابن قدامة: «والمشهور عن مالك أنها إن كانت شريفة لم تجر عادة مثلها بالرضاع لولدها لم تجبر عليه، وإن كانت ممن ترضع في العادة أجبرت عليه»، «المغني» ٧/ ٦٢٧.

(٢) «المستصفى»، للغزالي ١/ ٢٩٨.

الراجحة في فتواه المأثورة عنه في ذلك، وإنما قدم المصلحة الراجحة بالفعل على المرجوحة؛ لأن الإمام مالكاً قيد جواز ضرب المتهم بالسرقة بمن كانت عادته السرقة، ومثل هذا فإن الظاهر يشهد بأنه سارق وفي ضربه محافظة على أموال الناس، واحتمال براءته وهو على هذه الصفة مرجوح أو موهوم. جاء في «المدونة»: (قلت): «أرأيت لو أن رجلاً ادعى على رجل أنه سرق منه ولا بينة له، فقال: استحلفه لي استحلف له في قول مالك، (قال): إن كان المدعي عليه متهماً بذلك موصوفاً به استحلف وامتحن وهدد، وإن كان على غير ذلك لم يعرض ولم يصنع به من ذلك شيء»[1].

❊ ❊ ❊

---

(١) «المدونة» ١٦/٢٩٦.

الفصل الرابع

الاستحسان وتطبيقاته الفقهية
(دراسة نظرية أصولاً تطبيقية فقهاً)

• تعريف الاستحسان:

الاستحسان في اللغة استفعال من الحسن وهو عد الشيء حسناً واعتقاده كذلك، وتقول: استحسنت كذا؛ أي: اعتقدته حسناً[1].

وفي الاصطلاح الأصولي اختلف مذهبا الحنفية والمالكية ـ وهما المكثران من الأخذ به ـ في تفسيره، وترتب على ذلك أن اختلفا في تقسيمه.

ونحن هنا نعرض تعريف كل له وتقسيمه، ثم نقفي برأي المذاهب الأخرى والأصوليين لنخلص من ذلك كله إلى توضيح موقف مدرسة المدينة من هذا الأصل الكبير من أصول الرأي من حيث الأخذ به أولاً، ومقدار الأخذ به ثانياً، مضيفين إلى ما سبق إضافة جديدة في المدى الذي تسيره هذه المدرسة في استعمالها للرأي وأخذها به.

○ الاستحسان عند الحنفية:

اختلف الأصوليون من الحنفية في تعيين المراد بالاستحسان عندهم اختلافاً كبيراً يبدو من كثرة تعريفاتهم له. فعرفه أبو الحسن الكرخي منهم بقوله: «هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في

---

(١) انظر: «كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي» ٤/ ١١٤٣، و«الإحكام» للآمدي ٣/ ٢٠٠، و«التلويح على التوضيح» ٢/ ٨١، و«نهاية السول» ٣/ ١٤٢.

نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول»[1].

وعرفه أبو الحسين البصري بأنه: «ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ بوجه أقوى منه وهو في حكم الطارئ على الأول»[2].

وعرفه الجصاص بما هو أوضح من ذلك كله فقال: «إنه ترك القياس إلى ما هو أولى منه، وهو على وجهين: **أحدهما**: أن يكون فرعاً يتجاذبه أصلان يأخذ الشبه من كل واحد منهما، فيجب إلحاقه بأحدهما دون الآخر لدلالة توجيه وهذا أغمض أنواعه. **وثانيهما**: هو تخصيص الحكم مع وجود العلة وذلك قد يكون بالنص أو الأثر أو الإجماع أو بقياس آخر بعمل آخر»[3].

وعرفه بعضهم بأنه: «العدول عن موجب القياس إلى قياس أقوى منه»[4].

وعرفه آخرون بأنه: «تخصيص قياس بدليل أقوى منه»[5].

ووقف بعضهم به عند قولهم: «إنه قياس خفي، وإنما سمى استحساناً؛ لأنه في الأغلب يكون أقوى من القياس الظاهر فيكون الأخذ به مستحسناً»[6].

هذه المجموعة من التعريفات هي جملة تعريفاتهم له، ومنها يتضح أن بعضهم عرفه بطريقة تجعله شاملاً لكل الأقسام المأثورة عنهم ـ كما هو صنيع الجصاص ـ وبعضهم الآخر جعله شاملاً ولكنه لم يبين الأقسام وأبهمها

---

(١) انظر في تعريف الكرخي: «كشف الأسرار» ٤/ ١١٢٣، و«أصول السرخسي» ٢/ ٢٠٠، و«نهاية السول» ٣/ ١٤٤، و«بهامش التقريب والتحبير»، و«التلويح على التوضيح» ٢/ ٨١، ويلزم على تعريف الكرخي هذا أن يكون العدول عن العام إلى الخاص وعن المنسوخ إلى الناسخ استحساناً، وليس كذلك. انظر: «كشف الأسرار» ٤/ ١١٢٣.

(٢) «التلويح على التوضيح» ٢/ ٨١.

(٣) نقلاً عن «تعليل الأحكام»، لفضيلة الشيخ محمد مصطفى شلبي ص٣٣٤.

(٤) انظر: «كشف الأسرار» ٤/ ١١٢٤، و«الآمدي» ٣/ ٢٠١، و«شرح العضد على ابن الحاجب» ٢/ ٢٨٨، الأميرية ببولاق.

(٥) انظر: المرجع السابق.

(٦) «كشف الأسرار»، ٤/ ١١٢٣.

واكتفى بأن جعله تخصيص قياس بدليل أقوى منه ومثل هذا التعريف يشير إلى أن الاستحسان تخصيص للعلة، وهو ليس كذلك عند الحنفية، أو العدل عن الحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها لوجه أقوى اقتضى ذلك العدول، كما أن بعضهم الآخر عرفه بطريقة قصرت عن أن تعم كل أقسامه ووقفوا به عند وجه واحد منه وهو العدول عن قياس إلى قياس أقوى منه.

هذا هو اختلافهم في تعريف الاستحسان، فما هو سببه؟

○ سبب هذا الاختلاف:

وسبب هذا الاختلاف يرجع إلى «أن الإمام أبا حنيفة رضي الله عنه وهو إمام المذهب أثرت عنه كلمة «الاستحسان» في استعمالاته وهو يفرع الأحكام تطبيقاً على الحوادث، كما أن تلاميذه سلكوها ضمن أدلته التي يعتمد عليها من غير أن يرد تحديد ضابط لها. روي أن الإمام أبا حنيفة كان يمضي الأمور على القياس فإذا قبح القياس يمضيها على الاستحسان ما دام يمضي له فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل به المسلمون»(١) وروي: «أن أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس فإذا قال استحسن لم يلحق به أحد»(٢)، ومن الدلائل على استعماله لها في فتاويه فتواه فيمن قضى بجلده لثبوت الزنى عليه فلم يكمل عليه الحد أو أكمل فشهد شاهدان بإحصانه، فإن القياس أن يرجم؛ لأنه محصن لكن الإمام أبا حنيفة يقول في ذلك: «القياس أن يرجم ولكنا نستحسن فيدرأ عنه حد الرجم وما بقي من الحد لأني أكره أن أرجمه وقد أقمت عليه حد الضرب فيكون قد أقيم عليه حدان في زنى واحد فهذا قبيح لا يستقيم في الاستحسان»(٣).

---

(١) «مناقب أبي حنيفة»، للمكي ١/ ٨٢.

(٢) المرجع السابق ١/ ٨٢، وروي أنه كان يوصل الحديث المعروف الذي قد أجمع عليه ثم يقيس عليه ما دام القياس سائغاً ثم يرجع إلى الاستحسان أيهما كان أوثق رجع إليه، «المناقب» ١/ ٨٢.

(٣) «الجامع الكبير» ص١٦٥، ومن فتاواه في ذلك أنه قال: إذا قال رجل لامرأته: إذا حضت فأنت طالق، فقالت: «قد حضت فكذبها الزوج فإنها لا تصدق في القياس =

وكما جاءت كلمة الاستحسان في فتاوى الإمام أبي حنيفة ـ وهو يفرع الأحكام ـ جاءت عن كبار تلاميذه الذين شاركوه في وضع أسس مذهبه. يقول الإمام أبو يوسف: «فيما إذا رأى الإمام أو حاكمه رجلاً قد سرق أو شرب خمراً أو زنى فإنه ينبغي أن يقيم عليه الحد برؤيته لذلك حتى يقوم عنده بيِّنة وهذا استحسان لما بلغنا في ذلك من الأثر، فأما القياس فإنه يمضي ذلك عليه ولكن بلغنا نحواً من ذلك عن أبي بكر وعمر بخلاف في حقوق الناس فإنه يلزمه الحكم بها إذا سمعه يقر بذلك»[١]، وروي عن محمد بن الحسن الشيباني أنه قال: «وقد سئل عن الرجل يقرأ آية السجدة في الصلاة فيركع عنها هل تجزئه؟

أما في القياس، فالركوع في ذلك والسجدة سواء؛ لأن كل ذلك صلاة، وأما في الاستحسان فينبغي له أن يسجد، وبالقياس نأخذ»[٢].

كل ذلك ورد عن الإمام أبي حنيفة وأصحابه واستعملوه في تفريعاتهم الفقهية من غير تعيين للمراد بالاستحسان فاجتهد الأصوليون المتأخرون لبيان المراد بالاستحسان الوارد على لسان أئمتهم، والمستعمل في فتاواهم وحاولوا ضبطه، فنظر كل منهم إلى جزء من هذه الفتاوى وحدد المراد على ضوئها، ونظر الآخرون إلى طرف آخر وحددوا المراد على ضوئه وإلا فإن الاستحسان شامل لكل هذه الأقسام كما عرفه بذلك الجصاص الذي اتفقت معه في تعريفه بعض التعريفات الأخر، وإن تخلفت عنه في إبانة هذه الأقسام.

○ أقسام الاستحسان عند الحنفية:

في ضوء التعريفات السابقة فإن الاستحسان عند الحنفية ينقسم إلى

= باعتبار الظاهر وهو أن الحيض شرط الطلاق كدخولها الدار وكلامها زيداً وفي الاستحسان تطلق؛ لأن الحيض شيء في باطنها لا يقف عليه غيرها فلا بد من قبول قولها فيه بمنزلة المحبة والبغض»، «أصول السرخسي» ٢/ ٢٠٢.

(١) «الخراج»، لأبي يوسف ص١٧٨.

(٢) «فتح القدير»، ١/ ٣٨٧، باب: سجود التلاوة.

قسمين أساسين: استحسان سببه معارضة قياس خفي لقياس جلي، واستحسان سببه معارضة القياس لأدلة شرعية أخر.

والقسم الأول: من هذين القسمين يكون فيما إذا تعارض قياسان: **أحدهما**: ضعيف الأثر مع ظهوره وجلائه، **وثانيهما**: قوي الأثر مع خفائه واستتاره، ففي مثل هذه الحال يسمى القياس القوي الأثر استحساناً؛ أي: قياساً مستحسناً وهو ضرب من العمل بأقوى القياسين مثاله:

طهارة سؤر سباع الطير فإن القياس فيها النجاسة قياساً على سؤر سباع الوحش بجامع ما بينهما من حرمة التناول، هذا هو القياس الجلي الظاهر غير أن هذا القياس يعارضه أن السباع ليست نجسة العين بدليل الانتفاع بها، وإنما جاءت نجاسة سؤرها؛ لأنها تشرب بلسانها وهو رطب من لعابها، ولعابها يتحلب من لحمها وهذا لا يوجد في سباع الطير؛ لأنها تأخذ الماء بمنقارها ثم تبتلعه، ومنقارها عظم جاف، والعظم لا يكون نجساً من الميت فأولى أن لا يكون نجساً من الحي فلذلك عدل عن القياس الظاهر إلى القياس الخفي، ويسمى هذا العدول استحساناً[1].

والقسم الثاني: ينقسم إلى استحسان النص، واستحسان الإجماع، واستحسان الضرورة؛ لأن العدول عن القياس إما أن يكون نصاً يخالفه من حديث أو فتوى صحابي، أو إجماع، أو ضرورة تلجئ إلى مخالفته؛ لأن في اتباعه حرجاً ومشقة.

○ **استحسان النص**:

هو أن يثبت النص خلاف ما يقتضيه القياس فيأخذ بالنص ويترك القياس استحساناً مثل ذلك:

أ - بقاء الصوم مع فعل الناسي: الشأن في الأكل والشرب ناسياً أنه يفسد الصوم؛ لأن الشيء لا يبقى مع وجود ما ينافيه إلا أن هذا الأصل متروك

---

(١) «أصول السرخسي» ٢/ ٢٠٤.

بالنص وهو قوله ﷺ: **«تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك»**[(١)].

ب - السلم: القياس والقواعد العامة تأبى جواز السلم؛ لأن المعقود عليه الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد، والعقد لا ينعقد في غير محله إلا أن هذا القياس ترك بالأثر الموجب للترخص، وهو قوله ﷺ: **«من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم»**[(٢)].

ج - الإجارة: الأصل في الإجارة عدم الجواز؛ لأن المعقود عليه وهو المنفعة معدوم في الحال، ولا يمكن جعل العقد مضافاً إلى زمن وجوده؛ لأن المعاوضات لا تحتمل الإضافة كالبيع والنكاح، إلا أن هذا القياس ترك بالأثر وهو قوله ﷺ: **«أعطوا الأجير حقه قبل أن يجف عرقه»**، فالأمر بالإعطاء للأجر دليل على صحة العقد[(٣)].

١ - استحسان الإجماع:

هو أن يثبت الإجماع خلاف ما يقتضيه القياس فيترك القياس، ويأخذ بالإجماع؛ لأنه بالإجماع تتبين وجهة الخطأ في القياس كما يتبين بالنص فيكون واجب الترك ومثاله:

٢ - الاستصناع:

وهو أن يأمر إنساناً ليفعل له شيئاً؛ كأن يخرز له خفاً مثلاً، ويبيِّن له صفته، ومقداره ولكنه لا يذكر له أجلاً في ذلك، فإن القياس يقتضي عدم

---

(١) «كشف الأسرار» ١/ ١٢٥، والحديث رواه البخاري بسند إلى أبي هريرة، ومسلم من رواية إسماعيل بن علية، وأخرجه أبو داود والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وابن حبان في «صحيحه»، انظر: «صحيح البخاري مع عمدة القاري»، و«عمدة القاري» ١١/ ١٧.

(٢) «كشف الأسرار»، ٤/ ١٢٥، والحديث رواه البخاري ومسلم والأربعة إلا ابن ماجه «الجامع الصغير»، للسيوطي ٢/ ٣٥٠.

(٣) «كشف الأسرار»، ٤/ ١١٢٥، والحديث في سنن ابن ماجه عن ابن عمر، وفي مسند أبي يعلى عن أبي شيبة، والطبراني في «الأوسط» عن جابر الحكيم عن أنس «الجامع الصغير»، للسيوطي ١/ ١١٤.

جوازه إلا بعد تعينه حقيقة أو ثبوته في الذمة، فأما مع العدم من كل وجه فلا يتصور غير أنهم استحسنوا تركه بالإجماع الثابت بتعامل الأمة من غير نكير(١).

٣ ـ استحسان الضرورة:

وهو أن تقتضي الضرورة خلاف ما يقتضيه القياس فيترك القياس للضرورة رفعاً للحرج والمشقة ومثاله تطهير الحياض، والآبار، والأواني، فإن القياس ينافي طهارة هذه الأشياء بعد تنجسها لتعذر صب الماء على الحوض أو البئر لتطهيرها إلا أن هذا القياس متروك بموجب الضرورة المحوجة عامة الناس إلى ذلك(٢).

هذه هي جملة أقسام الاستحسان عند الحنفية ويفرق الحنفية بين الاستحسان الذي هو عبارة عن قياس جلي في مقابلة قياس خفي وغيره من المستحسنات الثابتة بالنص والإجماع والضرورة بأن النوع الأول يجوز تعليله وتعديته، وبالتالي القياس عليه؛ لأنه وإن خفي فهو قياس. وأما النوع الثاني عندهم فهو معدول به عن القياس، والمعدول عن القياس لا يقاس عليه، مثال ذلك: أن البائع والمشتري إذا اختلفا في مقدار الثمن والمبيع غير مقبوض فإن القياس يقضي بأن يكون القول للمشتري؛ لأن البائع يدعي عليه زيادة في حقه وهو الثمن، والمشتري منكر واليمين في الشرع من حق المنكر، ولكن في الاستحسان متحالفان؛ لأن المشتري يدعي على البائع وجوب تسليم المبيع له عند إحضار أقل الثمنين، والبائع منكر لذلك، والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاقه اليد عليه عند وصول الثمن إليه، وهذا الاستحسان لكونه قياساً خفياً يتعدى حكمه فيثبت في الإجارة والنكاح(٣).

---

(١) «كشف الأسرار» ٤/ ١١٢١.

(٢) «كشف الأسرار» ٤/ ١١٢٦.

(٣) «أصول السرخسي» ٢/ ٢٠٧، و«كشف الأسرار» ٣/ ١٠٣١.

○ الاستحسان وتخصيص العلة عند الحنفية:

قد يلتبس الاستحسان عند الحنفية بتخصيص العلة؛ لأن التخصيص للعلة، هو وجود العلة مع عدم الحكم لمانع والاستحسان بهذه الصفة[(١)]، وعامة الحنفية على أن تخصيص العلة لا يجوز[(٢)]، فكيف يستقيم هذا مع قولهم بالاستحسان؟

لقد فرقوا بين تخصيص العلة وبين الاستحسان الجائز عندهم بأن الاستحسان إذا عارض القياس زالت العلة؛ لأن دليل الاستحسان سواء كان نصاً أو إجماعاً أو ضرورة أو قياساً أقوى من الأول يوجب عدم القياس المعارض له في نفسه إذ من شرط القياس عدم هذه الأدلة بخلاف حال النص العام مع الخاص، فإن الخاص يكون مخصصاً للعام، ولا يفسد أحدهما الآخر فيبقى العام عاملاً فيما وراء التخصيص[(٣)].

○ الاستحسان عند المالكية:

كما تعددت العبارات في تعريف الاستحسان عند الحنفية، واختلفت في المعنى المراد به، كذلك اختلفت بنفس الأسلوب هذه العبارات عند الأصوليين من المالكية وهم بصدد وضع حد ضابط له عندهم.

ويبدو أن ذلك يرجع إلى أن الإمام مالكاً رضي الله عنه مثل الإمام أبي حنيفة تماماً وردت كلمة الاستحسان على لسانه[(٤)]، وفي فتاواه، ثم جاء أتباعه من بعده فحالوا ضبط هذا الاستحسان من خلال فتاواه فنظر كل واحد منهم إلى جانب من هذه الفتاوى وحدد المراد على أساسها.

---

(١) «كشف الأسرار» ٤/ ١١٦٠.

(٢) وفي هذا يقول السرخسي: «إن مذهب من مضى من سلفنا أنه لا يجوز التخصيص في العلل الشرعية»، «أصول السرخسي» ٢/ ٢٠٨.

(٣) «كشف الأسرار» ٤/ ١١٦٠.

(٤) روي عن الإمام مالك أنه قال: فيما رواه أصبغ عن ابن القاسم عنه: «الاستحسان تسعة أعشار العلم»، و«الاستحسان عماد العلم» أما ورود هذه العبارة في فتاويه فكثير سنعرض له في ثنايا الكتاب، انظر: «الموافقات» ٤/ ٢١٠، و«الاعتصام» ٢/ ١٣٨.

فابن العربي يعرفه بقوله: «الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين»[1].

وبنفس هذا التعريف يعرفه الباجي[2]، ويعرفه ابن العربي هذا بتعريف آخر فيقول أنه: «إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته»[3] وبتعريف قريب من هذا يعرفه ابن رشد فيقول: «ومعنى الاستحسان عند مالك هو جمع بين الأدلة المتعارضة وإذا كان ذلك كذلك فليس هو قولاً بغير دليل»[4] ويقرب من هذا تعريف آخر لابن رشد أيضاً يقول فيه: «الاستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس هو أن يكون طرحاً لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع»[5].

وتنحو به بعض التعريفات نحو المصلحة مثل تحديد ابن الأنباري له بقوله: «والذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان وحاصله استعماله مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس»[6] وبهذا التعريف يعرفه ابن رشد فيقول: «ومعنى الاستحسان في أكثر

---

(١) «الموافقات»، للشاطبي ٤/ ٢١٠، و«الاعتصام» ٢/ ١٣٨.

(٢) «الإشارات»، للباجي ص١١٢، حيث يقول: «إن معنى الاستحسان الذي ذهب إليه بعض أصحاب مالك رحمه الله هو القول بأقوى الدليلين مثل تخصيص بيع العرايا من بين الرطب بالتمر للسُّنَّة الواردة بذلك وذلك لأنه لو لم يرد بذلك شرع في إباحة بيع العرايا بخرصها تمراً لما جاز؛ لأنَّه من بيع الرطب باليابس وهذا هو الدليل، وإنما سماه استحساناً على معنى المواضعة»، «الإشارات»، لأبي الوليد الباجي ص١١٢، و«شرح تنقيح الفصول للقرافي» ص٢٠٢، و«إرشاد الفحول»، للشوكاني ص٢١١.

(٣) «الموافقات» ٤/ ٢٠٨، و«الاعتصام» ٢/ ١٣٩.

(٤) «بداية المجتهد»، لابن رشد ٢/ ٢٧٨.

(٥) «الاعتصام»، للشاطبي ٢/ ١٣٩.

(٦) «إرشاد الفحول»، للشوكاني ص٢١١، وبمثل هذا التعريف عرفه الشاطبي في «الموافقات» حيث يقول: «ومقتضاه تقديم الاستدلال المرسل على القياس» ٤/ ٢٠٦.

الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل»[1] ويعرفه اللخمي بتعريف قريب من هذين التعريفين فيه النظر إلى المصلحة وترجيحها على القياس لمعنى يقتضيها فيقول: «بأنه كون الحادثة مترددة بين أصلين: أحدهما: أقوى بها شبهاً أو أقرب إليها، والآخر أبعد فيعدل عن القياس على الأصل القريب إلى الأصل البعيد لجريان عرف أو ضرب من المصلحة أو خوف من المفسدة أو ضرب من الضرر»[2].

ويؤخذ من جملة هذه التعريفات أن الاستحسان عند المالكية هو استثناء من قاعدة عامة دفعاً لغلو القياس والموجب لذلك أعم من أن يكون المصلحة وحدها، وإن كثر العدول عن طريقها.

○ أقسام الاستحسان عند المالكية:

ينقسم الاستحسان عند المالكية إلى خمسة أقسام: أربعة منها عدها ابن العربي وهي ترك الدليل للعرف، والمصلحة، والإجماع، وتركه لليسير التافه رفعاً للمشقة وإيثاراً للتوسعة، وزاد عليها الشاطبي في الموافقات خامساً وهو مراعاة الخلاف، وسنعرض لكل قسم من هذه الأقسام بتفصيل أكثر، ونحن نتناول إفتاء الإمام مالك، وهو إمام مدرسة المدينة اعتماداً على هذا الأصل.

○ التحقيق في أمر الاستحسان:

التحديدان السالفان للاستحسان عند الحنفية والمالكية وتقسيماته لا تخرجه عن الأدلة السابقة عليه وهي: الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، والقياس، والمصالح المرسلة ـ عند من يأخذ بها ـ لأن الحال فيه لا تخلو من أحد أمرين: إما أن يكون عدولاً عن موجب القواعد العامة استثناءً عن طريق النص من كتاب أو سُنَّة، ويلحق بهما الإجماع أو المصلحة بجميع أنواعها عرفاً وضرورة، وتحقيق يسر ورفع حرج، وإما أن يكون معارضة قياس جلي لقياس

---

(١) «بداية المجتهد» ٢/ ١٨٥.

(٢) نقلاً عن تعليل الأحكام لفضيلة الشيخ محمد مصطفى شلبي ص٣٦.

خفي، والنوع الأخير قد اختص به الحنفية ـ كما رأينا سابقاً ـ.

والأصوليون من المالكية والحنفية معترفون بهذه الحقيقة، وكثير من تعريفاتهم السابقة تدل على ذلك، وأصرح من هذه التعريفات في هذا المعنى قول الإمام أبي إسحاق الشاطبي الأصولي المالكي: «وإذا كان هذا معناه عند مالك وأبي حنيفة فليس بخارج عن الأدلة البتة؛ لأن الأدلة يقيد بعضها بعضاً، ويخصص بعضها بعضاً كما في الأدلة السنية مع القرآنية»[1]، وقول صاحب «كشف الأسرار» الحنفي: «واعلم أن المخالفين لم ينكروا على أبي حنيفة رحمه الله الاستحسان بالأثر، والإجماع، والضرورة؛ لأن ترك القياس بهذه الدلائل مستحسن بالاتفاق، وإنما أنكروا عليه الاستحسان بالرأي، فإنه ترك للقياس بالتشهي على زعمهم» ثم دفع إنكارهم هذا النوع من الاستحسان، فقال عن القسم الأخير أنه «ليس قسماً اخترعوه بالتشهي من غير دليل، ولا شك أن القياسين إذا تعارضا في حادثة وجب ترجيح أحد القياسين ليعمل به إذا أمكن لكنه سمي به ـ أي: بالاستحسان ـ إشارة إلى أنه الوجه الأولى في العمل به لترجحه على الآخر»[2].

وقد علل شمس الدين السرخسي اختصاص الاستحسان بهذا الاسم، فقال: «إنهم إنما سموا ذلك استحساناً للتمييز بين هذا النوع من الدليل وبين الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل التأمل على معنى أن يمال بالحكم عن ذلك الظاهر لكونه مستحسناً لقوة دليله وهو نظير عبارات أهل الصناعات في التمييز بين الطرق لمعرفة المراد، فإن أهل النحو يقولون: هذا نصب على التفسير، وهذا نصب على المصدر، وهذا نصب على الظرف، وهذا نصب على التعجب، وما وضعوا هذه العبارات إلا للتمييز بين الأدوات الناصبة، وأهل العروض يقولون: هذا من البحر الطويل، وهذا من البحر المتقارب، وهذا من البحر المديد، فكذلك استعمال علمائنا عبارة القياس والاستحسان

---

(١) «الاعتصام» ١/ ١٣٩.

(٢) «كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي» ٤/ ١١٢٤.

للتمييز بين الدليلين المتعارضين، وتخصيص أحدهما بالاستحسان لكون العمل به مستحسناً ولكونه مائلاً عن سنن القياس الظاهر فكان هذا الاسم مستعار الوجود معنى الاسم فيه بمنزلة الصلاة، فإنها اسم للدعاء، ثم أطلقت على العبادة المشتملة على الأركان من الأفعال والأقوال لما فيها من الدعاء عادة. ثم استحسان العمل بأقوى الدليلين لا يكون من اتباع الهوى، وشهوة النفس في شيء»[١].

○ موقف الأصوليين من الاستحسان:

وكثير من الأصوليين يذهبون إلى أنه لا يوجد في معنى الاستحسان على هذا الوجه ما يصلح محلاً للنزاع؛ لأن العدول عن القياس إلى دليل أقوى منه مسلم به عند الجميع. وفي هذا يقول ابن السبكي في «جمع الجوامع» وشارحه الجلال المحلي: «وفسر أيضاً بعدول عن قياس إلى قياس أقوى منه ولا خلاف فيه بهذا المعنى فإن أقوى القياسين مقدم على الآخر قطعاً أو بعدول عن الدليل إلى العادة للمصلحة كدخول الحمام من غير تعيين زمن المكث وقدر الماء والأجرة فإنه معتاد على خلاف الدليل للمصلحة وكذا شرب الماء من السقاء من غير تعيين قدره ورد بأنه إن ثبت أنها؛ أي: العادة حق لجريانها في زمنه عليه الصلاة والسلام أو بعده من غير إنكار منه ولا من غيره، فقد قام دليلها من السُّنَّة والإجماع فيعمل بها قطعاً، وإلا؛ أي: وإن لم تثبت حقيقتها ردت قطعاً فلم يتحقق معنى للاستحسان مما ذكر يصلح محلاً للنزاع»[٢].

وفي هذا يقول العضد في شرحه على «مختصر ابن الحاجب»: «والحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه؛ لأنهم ذكروا في تفسيره أموراً لا تصلح محلاً للخلاف»[٣]، وفي هذا يقول التفتازاني في «التلويح»: «والحق أنه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلاً للنزاع إذ ليس النزاع في التسمية؛ لأنه

---

(١) «أصول السرخسي» ٢/٢٠٠، ٢٠١.
(٢) انظر: «حاشية العطار على جمع الجوامع» ٢/٣٩٥.
(٣) «العضد على ابن الحاجب» ٢/٢٨٨.

اصطلاح»[1]، وهو أيضاً رأي الإسنوي في شرحه حيث يقول: «وقد تلخص من هذه المسألة أن الحق ما قاله ابن الحاجب وأشار إليه الآمدي أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه»[2].

فنخلص من هذا إلى أن الاستحسان باعتبار أنه عدول عن القياس إلى نص أو إجماع أو ضرورة كما عرفه الحنفية والمالكية لا خلاف في حقيقة الأخذ به، وإنما الخلاف فيه في الاصطلاح فالقائلون به يسمون ذلك استحساناً وغيرهم لا يسميه استحساناً ولا مشاحة في الاصطلاح كما هو مقرر.

○ ما أثير حول الاستحسان:

إذا كان الأمر كذلك في أن الاستحسان ليس فيه ما يصلح محلاً للنزاع فما هو سر المنازعة حوله التي حمل لواءها الإمام الشافعي وقال في ذلك قولته المشهورة: «من استحسن فقد شرع»[3]؟ سر هذه المنازعة أن الاستحسان عرف في دور من أدواره بأنه: «عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على إظهاره لعدم مساعد العبارة عنه»[4].

ويبدو أن هذا التعريف للاستحسان كان في أدواره الأولى التي لم تكن الدراسات المنطقية فيها قد استبحرت بطريقة تمكن من ضبط الاستحسان ضبطاً جامعاً مانعاً، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هذا التعريف ينبئ عن

(١) «التلويح على التوضيح» ٢/ ٨١.
(٢) «نهاية السول»، ٣/١٤٧، بهامش «التقرير والتحبير» جزء ٣.
(٣) أنكر ابن السبكي عبارة من استحسن فقد شرع عن الإمام الشافعي. يقول العطار في حاشيته على شرح الجلال المحلي: «اشتهرت هذه العبارة عن الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللهُ ونقلها الغزالي في منخوله وغيره ولكن قال المصنف في الأشباه والنظائر: أنا لم أجد إلا الآن هذا في كلامه نصاً ولكن وجدت في الأم أن من قال بالاستحسان فقد قال قولاً عظيماً ووضع نفسه في رأيه واستحسانه على غير كتاب ولا سُنَّة موضعها في أن يتبع رأيه» ٢/ ٣٩٥، «حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع».
(٤) انظر: «الإحكام»، للآمدي ٣/ ٢٠٠.

تزاحم المعاني التي كانت تستدعي الاستثناء والترخص طرحاً لغلو القياس حينما سدر المجتهدون فيه تزاحماً لم يستطع المجتهدون حياله غير أن يقولوا أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد ـ أي: معنى يشعر المجتهد من نفسه أنه يستدعي العدول عن الدليل العام ـ ولكن ما هو هذا الموجب هنا؟ تعيَ العبارة، ويعجز التحديد لكثرة المعاني، وقد أدرك هذا المعنى الدقيق الحامل على هذا التعريف فقيه مالكي ضليع هو أبو العباس بن القباب (ت٧٧٩هـ)، فقال: «لقد ضاقت العبارة عن أصل الاستحسان ـ كما في علمكم ـ حتى قالوا أصح عبارة فيه أنه معنى ينقدح في نفس المجتهد تعسر العبارة عنه، فإذا كان هذا أصله الذي ترجع إليه فروعه فكيف ما يبنى عليه فلا بد أن تكون العبارة عنها أضيق»(١)، فهذا التعريف هو الذي أثار النزاع حول الاستحسان تدل على ذلك الحجج التي استند إليها الإمام الشافعي في رفضه(٢).

---

(١) «الاعتصام» ٢/١٤٧، «جاءت هذه العبارة في رسالة متبادلة بينه وبين الإمام الشاطبي في مراعاة الخلاف». انظر المرجع المذكور.

(٢) أورد هذه الأدلة الإمام الشافعي في صدر «باب إبطال الاستحسان»، وقال في ذلك: «كل ما وصفت مع ما أنا ذاكر وساكت عنه اكتفاءاً بما ذكرت منه عما لم أذكر من حكم الله ثم حكم رسوله ﷺ ثم حكم المسلمين دليل على أنه لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكماً أو مفتياً أن يحكم ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم، وذلك الكتاب ثم السُّنَّة أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه أو قياس على بعض هذا ولا يجوز أن يحكم ولا يفتي بالاستحسان إذا لم يكن الاستحسان واجباً ولا في واحد من هذه المعاني» ثم أتبع ذلك بالاستدلال على إبطال حجية الاستحسان، فقال:

١ ـ قال الله ﷻ: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ۝٣٦﴾ [القيامة: ٣٦] وقد فسر أهل العلم السدى، بلا اختلاف بينهم، بأنه الذي لا يؤمر ولا ينهى، ومن أفتى استحساناً بما لم يؤمر به فقد أجاز لنفسه أن يكون في معاني السدى، وقد أعلمه الله أنه لم يتركه سدى، ولأفضى به ذلك إلى أن يقول بما يشاء ويدعي بما نزل القرآن بخلافه؛ لأن الله ﷻ قال فيه لنبيه: ﴿ٱتَّبِعْ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٠٦].

٢ ـ أن من أفتى بالاستحسان يكون مخالفاً للقرآن؛ لأن الله ﷻ أمر نبيَّهُ بأن يتبع وحيه، فقال: ﴿ٱتَّبِعْ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٠٦]، وقال له: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٩]. وكان مخالفاً أيضاً لمنهاج النبيين؛ لأن النبي ﷺ ما كان يفتي بالاستحسان، بل كان ينتظر الوحي، فقد جاءه =

أما الأخذ بالاستحسان باعتبار أنه عدول عن دليل إلى دليل فإن الإمام الشافعي لا يرفض ذلك، وإن لم يخصصه بهذا الاسم[1]، كما أن

= قوم فسألوه عن أصحاب الكهف وغيرهم، فقال: أعلمكم غداً؛ يعني: أسأل جبريل، ثم أعلمكم فأنزل الله ﷻ: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيۡءٍ إِنِّي فَاعِلٞ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤] الآية، وجاءته امرأة أوس بن الصامت تشكو إليه أوساً فلم يجبها حتى أنزل الله: ﴿قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوۡجِهَا﴾ [المجادلة: ١] وجاءه العجلاني يقذف امرأته، قال: فلم ينزل فيكما وانتظر الوحي فلما انتظر دعاهما فلاعن بينهما كما أمر الله ﷻ. وقال لنبيه: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩] وقال: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ﴾ [ص: ٢٦].

٣ ـ أنه لا يؤمر أحد أن يحكم بالحق إلا وقد علم الحق، ولا يكون الحق معلوماً إلا عن الله نصاً أو دلالة، فقد جعل الله الحق في كتابه ثم سُنَّة نبيه فليست تنزل نازلة بأحد إلا والكتاب يدل عليها نصاً أو جملة، والنص ما حرم الله نصاً، كتحريم الأمهات، والجدات، والعمات، والخالات، ومن ذكر معهم وتحريم الميتة، والدم، ولحم الخنزير، والفواحش ما ظهر منها وما بطن، والجملة ما فرض الله من صلاة، وزكاة، وحج، فبيَّن رسول الله ﷺ ذلك وكيفيته، وتفصيل الرسول ﷺ في الجملة آيل إلى كلام الله؛ لأن الجملة من الله والرسول كان مفصلاً لها.

٤ ـ أن أحداً من أهل العلم لم يقل بالترخيص لأحد من أهل العقول والآداب أن يفتي ولا يحكم برأي نفسه إذا لم يكن عالماً بالذي تدور عليه أمور القياس من الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، والعقل، لتفصيل المشتبه؛ لأنهم لا علم لهم بالأصول، والعالم بالأصول إذا لم يتقيد في اجتهاده بها كان حاله كحالهم.

٥ ـ أن الحاكم أو المفتي في النازلة إذا قال: ليس بها نص ولا قياس، وبنى حكمه على الاستحسان، وقال: استحسن فلا بد أن يزعم أن جائزاً لغيره أن يستحسن خلافه فيقول: كل حاكم ومفت في بلد بما يستحسن، فيقال في الشيء الواحد بأنواع من الحكم والفتيا، فإن كان هذا جائزاً لديهم فقد أهملوا أنفسهم فحكموا حيث شاؤوا، وإن كان ضيقاً فلا يجوز أن يدخلوا فيه، وإن ساغ لمن يرى منهم ترك القياس أن يقول: على الناس اتباع ما قلت، قيل له: من الذي أمر بطاعتك حتى يكون على الناس اتباعك؟ أو رأيت إن ادعى هذا عليك غيرك أكنت تعصيه أم تقول: لا أطيع إلا من أمرت بطاعته؟، فكذلك لا طاعة لك على أحد وإنما الطاعة لمن أمر الله ورسوله بطاعته، والحق فيما أمر الله ورسوله باتباعه ودل الله ورسوله عليه نصاً أو استنباطاً بدلائل. انظر في هذه الأدلة كتاب «إبطال الاستحسان»، للإمام الشافعي في «الأم» ص٢٧١ ـ ٢٧٤.

(١) أما ما نسب إليه من قوله: «استحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهماً» واستحسن =

الاستحسان بهذا الوجه الأخير هو مذهب الإمام أحمد بن حنبل قال القاضي يعقوب: «القول بالاستحسان مذهب أحمد ﷺ وهو أن نترك حكماً إلى حكم هو أولى منه»[1].

○ الدليل على الأخذ بالاستحسان:

يستدل القائلون بالاستحسان بالآيات والأحاديث التي تحض على اتباع كل ما هو حسن، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿...فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٧، ١٨]، وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ [الزمر: ٥٥]، وقوله ﷺ: **«ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»**[2].

وهذه الأدلة فيها الدلالة على الحض على اتباع الأحسن والأرفق، وأنه مطلوب للشارع ويعضدها من زاوية أخرى أن في الاستحسان دفعاً للحرج والمشقة، والحرج والمشقة مدفوعان في الشريعة الإسلامية قامت على ذلك الأدلة الكثيرة من القرآن والسُّنَّة وقواعد الفقه[3].

○ الاستحسان والرأي:

وجه الرأي في الاستحسان الناتج عن تغليب قياس خفي على قياس

= ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام «واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة»، انظر: «الإحكام»، للآمدي ٣/ ٢٠، و«التلويح على التوضيح» ٣/ ٢، و«كشف الأسرار» ٤/ ١٣٣، فلعل ذلك من باب الاستعمال اللغوي العام الذي لا يدل على اصطلاح بعينه، انظر: «حاشية العطار على شرح الجلال المحلي» ٢/ ٣٩٥، ٣٩٦.

(١) «روضة الناظر وجنة المناظر»، لابن قدامة ص٨٥، وانظر ابن الحاجب: «وشرح العضد عليه حيث حكياه عن الحنابلة» ٢/ ٢٨٨، و«الإحكام»، للآمدي ٣/ ٢٠٠، و«إرشاد الفحول»، للشوكاني ص٢١١، وابن تيمية وابن القيم من تلاميذ الإمام أحمد لا يقولان بالاستحسان؛ لأنهما يريان أن ليست هناك أحكام مخالفة للقياس.
انظر: «القياس في الشرع الإسلامي»، لابن تيمية، و«أعلام الموقعين»، لابن القيم ٣/ ٨٣.

(٢) الحديث رواه الإمام أحمد بسند إلى عبد الله بن مسعود، انظر: «أعلام الموقعين» ١/ ٧٤.

(٣) انظر تمهيد هذا الكتاب.

جلي واضح، وقد يكون استعمال الرأي فيه أأكد من استعمال الرأي في القياس؛ لأن الرأي يأتي فيه عن طريقين: استنباط العلة أولاً، وهو هنا يستوي مع القياس ثم تغليب هذه العلة لمعنى خفي بعيد يحتاج إلى دقة في النظر وترديد في الفكر على العلة الظاهرة، ومجال الرأي وإعمال الفكر في تغليب هذه العلة الخفية كبير؛ لأن إدراك خفائها نفسه يحتم البحث عما يحيط بهذه العلة، ويتعلق بها من زاوية استوائها مع العلة الظاهرة، ومن زاوية اختلافها عنها، وتميزها بأمور تحيط بها تستوجب اختلاف حكمها عنها[1]، كما أن للاستحسان الذي يتم عن طريق العدول عن القياس إلى دليل آخر من نص أو إجماع أو ضرورة أو نحوها وجهة في سلكه في أدلة الرأي؛ لأن هذا العدول لا يتم إلا عن طريق الاجتهاد وإعمال النظر خاصة إذا أدركنا أن المراد بالقياس المعدول عنه عن طريق النص أو الإجماع أو الضرورة غالباً ما يكون القياس بمعنى القواعد العامة، ومعرفة القواعد العامة وإدراك نظامها على نحو دقيق يفتح للمجتهد مجال الاستثناء إذا ورد ما يوجب الاستثناء يحتاج إلى رأي.

هذا إذا كان العدول إلى نص أو إجماع أما إذا كان إلى ضرورة أو مصلحة أو عرف فمجال الرأي فيه أوضح من ذلك؛ لأن تقدير الضرورة والمصلحة وإدراك العرف على الوجهة السليمة، كل ذلك من عمل المجتهد.

○ الاستحسان وأدلة الرأي الأخرى:

الاستحسان وإن استوى مع القياس والمصلحة في أنه طريق من طرق الرأي، ووجه من وجوهه إلا أن المجال الذي يدور فيه أوسع منهما؛ لأن القياس والمصلحة المرسلة الشأن فيهما أن يجريا فيما عقل معناه من الأمور العادية، أما الاستحسان فهو ـ بحسبان أنه عدول عن دليل إلى دليل آخر ـ فإنه يجري في العبادات والعادات ـ على السواء؛ لأنه استثناء وترخص فيما يجب

---

(١) انظر الرأي في الفقه الإسلامي للدكتور محمد مختار القاضي ص٢٦.

أن يرخص فيه، ودليل ذلك أنك تجد هذا الأصل في الصوم وهو عبادة كما تجده في السلم والإجارة والعرايا وهي أمور عادية.

○ مدرسة المدينة والاستحسان:

وفقنا ونحن نعرض تعريف الاستحسان طويلاً عند تعريف المالكية له، وذلك؛ لأن الاستحسان باب من أبواب الرأي أكثر الإمام مالك من الاعتماد عليه، وما دام الإمام مالك قد اعتمد على هذا الأصل، وأفتى به فإنه من الضروري واللازم أن يكون لهذا الأصل أساس في مدرسته التي تتلمذ عليها وشيوخه الذين أخذ عنهم؛ لأن الإمام مالكاً تغلب على منهجه الفقهي ـ كما رأينا ـ في منهجه النقلي سمة الاتباع لا الابتداع هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هذا الأصل كان عند فقهاء المدينة في عصر الصحابة، وقد أسلم هؤلاء الفقهاء منهجهم في الفقه أثراً ورأياً إلى التابعين فيها فلا بد ـ إذن ـ أن ينتقل هذا الأصل إليهم ـ ضمن ما انتقل ـ ويظهر أثره في فقههم.

ومن مظاهر إفتاء الصحابة في المدينة بالاستحسان أن سيدنا عمر ﷺ وهو أستاذ هذه المدرسة الأول ترك القياس واتبع الأثر في قصة الجنين، وقال: إن كدنا أن نقضي فيه برأينا، وهذا ترك منه للقياس استحساناً لمعنى اقتضى ذلك وهو حديث الرسول ﷺ.

وحكمه بالتشريك بين الأخوة لأب والأخوة لأم ـ الذي أشرنا إليه سابقاً ـ فإن القياس والقواعد العامة في الميراث تقضي بأن يرث الأخوة الأشقاء بالتعصيب إلا أن إرثهم بالتعصب في مثل هذه المسألة يحرمهم ويجعل الأخوة لأم وهم أبعد قرابة يستأثرون بالثلث دونهم فكان في اتباع هذا القياس غلو وحرج، لذلك حكم سيدنا عمر بإشراكهم مع أولاد الأم في الثلث باعتبارهم أولاد أم. وهذا ترك للقياس رفعاً للحرج استحساناً وقد أوردنا فيما سبق تعليق بعضهم على فتوى سيدنا عمر بقوله: «القياس ما قال علي والاستحسان ما قال عمر»[1].

---

(١) انظر فصل الرأي في عصر الصحابة.

ومما يجري هذا المجرى فتواه ﷺ في ممتدة الطهر بأن تنتظر تسعة أشهر ثم تعتد بثلاثة أشهر فإن القياس يقضي بأن تنتظر سن اليأس لكنه عدل عن ذلك القياس تحقيقاً للمصلحة ورفعاً للحرج.

وفوق هذا وذاك فإن لهذا الأصل أساساً عريقاً في هذه المدرسة دون غيرها من المدارس، فقد رأينا ونحن نستعرض منهجهم النقلي أنهم كانوا يرجحون بعض المسائل على بعض، ويصحبون هذا الترجيح يقول أحدهم: «وهذا أحسن ما سمعت»، وكان هذا الترجيح دائماً عندهم مقروناً بمعضد من نص أو قياس فهو عدول عن رأي إلى رأي آخر لمعنى اقتضى هذا العدول، وفي هذا المسلك الذي كانوا يسلكونه بعض المطابقة للاستحسان المصطلح عليه يرشح ذلك أنهم استعملوا فيه مادة الاستحسان.

وأصرح من ذلك كله أنهم عبروا بهذه المادة، وبدت مظاهر الاستحسان صريحة واضحة في فقههم، فمن تعبيرهم بها ما جاء في «المنتقى»: «روي عن مالك أنه قال: كان علي بن أبي طالب قد بنى للضوال مربداً يعلفها فيه علفاً لا يسمنها ولا يهزلها من بيت المال فمن أقام بينة على شيء أخذه وإلا بقيت على حالها واستحسن ذلك ابن المسيب»[1] ومن مظاهر إفتائهم به فتوى سعيد بن المسيب في الأضراس أن دية كل ضرس بعيرين، فقد روى الإمام مالك عن يحيى بن سعيد أنه سمع سعيد بن المسيب يقول: قضى عمر بن الخطاب في الأضراس ببعير، وقضى معاوية بن أبي سفيان بخمسة أبعرة، قال سعيد بن المسيب: «فالدية تنقص في قضاء عمر بن الخطاب، وتزيد في قضاء معاوية فلو كنت أنا لجعلت في الأضراس بعيرين بعيرين فتلك الدية سواء، وكل مجتهد مأجور[2]، فقد خالف سعيد بن المسيب رأي سيدنا عمر ورأي معاوية ولم يكن لكليهما نص، بل كان معتمدهما الاجتهاد.

---

(١) انظر: «المنتقى»، للباجي ٦/١٤٣، ١٤٤.

(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/١٨٧، و«المنتقى»، للباجي ٧/٩٣، وانظر: «ملخص إبطال الرأي والقياس»، لابن حزم ص٨.

وعلة مخالفته لهما أنه رأى أن الفم لو أصيب كله لنقصت الدية في قضاء سيدنا عمر؛ لأنه كان يجعل في الأضراس بعيراً بعيراً والأضراس عشرون، وكان يجعل في الأسنان خمسة والأسنان إثنا عشر، أربع ثنايا، وأربع رباعيات، وأرباع أنياب، فدية جميع ذلك عند سيدنا عمر ثمانون بعيراً ولزادت في قضاء معاوية؛ لأنه يجعل في الأضراس خمسة خمسة فجميع ذلك ستون ومائة فقد زاد على دية النفس ستين، وذهب إلى رأي لا يخرج الدية عن تمامها زيادة ونقصاناً لو أصيب الفم كله، فقال: لو كنت أنا لجعلت في الأضراس بعيرين بعيرين فجملة ذلك أربعون، وفي الأسنان خمسة خمسة فذلك ستون تمام المائة وتلك الدية كاملة، ورأيه هذا من باب الاستحسان؛ لأنه رأى أن اتباع القياس في الأضراس؛ أي: قياسها على الأسنان؛ لأن السُّنَّة ثابتة في الأسنان»[1]، أن ديتها خمسة، ولذلك لم يخالف أحد فيها ـ فيه مخالفة للنص وهو وجوب مائة دية كاملة فعدل عن الرأيين مستحسناً رأياً لا تخالف فيه دية الأضراس والأسنان الدية كلها لو أصيب الفم جميعه[2].

ومن مظاهره أيضاً أن ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن من فقهاء المدينة أفتى بجواز بيع السيف المحلى بالفضة بالذهب، أو الفضة إلى أجل، والقياس أنه لا يجوز لما فيه من الربا، ومستند ربيعة في إجازته استحسان الضرورة، وفي ذلك يقول: «إن ذلك إنما أجيز لما جاز للناس اتخاذه وأن في نزعه مضرة، وأنه إذا كان تبعاً كانت الرغبة في غيره، ولم تكن الرغبة فيه ولا الحاجة إليه»[3]، ومن مظاهره أيضاً أنهم أجازوا البيع بالصرف مثل بيع الثوب بدينار إلا درهماً إذا كان دفع الدرهم مع قبض الدينار. وفي هذا يقول سحنون:

---

(١) السُّنَّة الثابتة في الأسنان ما رواه الإمام مالك: «قال مالك: الأمر عندنا أن مقدم الفم والأضراس والأنياب عقلها سواء، وذلك أن رسول الله ﷺ قال: **«في السن خمس من الإبل، والضرس من الأسنان لا يفضل بعضها على بعض»**، «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ١٨٧.

(٢) انظر: «المنتقى»، للباجي ٧/ ٩٣، و«ملخص إبطال الرأي والقياس»، لابن حزم ص٨.

(٣) «المدونة» ٨/ ٤١٦، كتاب «الصرف»، وانظر: «الاعتصام»، للشاطبي ٢/ ١٤٢.

«لأنهم لم يروا ذلك رغبة في الصرف واستحسنوه واستثقلوا ما كثر من ذلك»[١]، بعد إشارته إلى أن ذلك هو رأي أهل العلم. «وأهل العلم هم السلف في المدينة كما شاع في تعبيراتهم والقياس والأصل في ذلك كله المنع لما في الحديث: من أن «**الفضة بالفضة والذهب بالذهب مثلاً بمثل سواءً بسواء وأن من زاد وازداد فقد أربى**»[٢].

ومن مظاهره أيضاً في فقه أهل المدينة ما جرى العمل به عند كافتهم من أنه لا يجوز أن يشترى لحم الإبل والبقر والغنم وما شابهها من الوحوش بعضه ببعض إلا مثلاً بمثل وزناً بوزن يداً بيد غير أنهم لم يشترطوا الوزن في الخبز واللحم والبيض واكتفوا في ذلك بالتحري استحساناً للضرورة؛ لأن هذا مما تدعو الحاجة إلى قسمته ومبادلته في الغالب في السفر دون الحضر حيث لا توجد الموازين والقياس فيه أن يوزن، وفي تقرير ذلك يقول الإمام مالك في «الموطأ»: «الأمر المجتمع عليه عندنا في لحم الإبل والبقر والغنم وما أشبه ذلك من الوحوش أنه لا يشتري بعضها ببعض إلا مثلاً بمثل وزناً بوزن يداً بيد لا بأس به، وإن لم يوزن إذا تحرى أن يكون مثلاً بمثل يداً بيد»[٣].

وتعليقاً على أثر الإمام مالك يقول الباجي في «المنتقى»: «واعتبار التماثل في اللحم وكل موزون من الخبز الوزن وهل يجوز ذلك بالتحري؟ روى ابن القاسم عن مالك في العتبية وغيرها أن الخبز واللحم والبيض يجوز بيع بعضه ببعض تحرياً دون كيل ولا وزن ولم يجز أبو حنيفة والشافعي التحري في ذلك، والدليل على صحة ما نقوله أن هذا مما تدعو الحاجة إلى قسمته ومبادلته في السفر دون الحضر وحيث لا توجد الموازين فجاز ذلك لضرورة عدمها مع الوصول إلى التماثل»[٤].

---

(١) «المدونة» ٨/٤١٦، وكتاب «العرف»، وانظر: «الاعتصام»، للشاطبي ٢/١٤٢.

(٢) الحديث أخرجه الإمام أحمد والنسائي، انظر: «الجامع الصغير»، للسيوطي ١/٣٣٦، وانظر: «الاعتصام» ٢/٢٤٢.

(٣) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/٧١.

(٤) «المنتقى»، للباجي ٥/٢٧.

ومن مظاهر الاستحسان في فقه أهل المدينة جواز المساقاة عندهم، إذا كان مع النخل أو الثمر أرض بيضاء، إذا كانت الأرض تبعاً للثمر وكانت الثلث فما دونه وذلك يدخل في باب الاستحسان بترك اليسير التافه رفعاً للمشقة وإيثاراً للتوسعة وفي هذا جاء في «الموطأ»: «قال مالك في الرجل يساقي الرجل الأرض فيها النخل والكرم أو ما أشبه ذلك من الأصول فيكون فيها الأرض البيضاء. قال مالك: إذا كان البياض تبعاً للأصل وكان الأصل أعظم ذلك أو أكثره فلا بأس بمساقاته، وذلك أن تكون النخل الثلثين أو أكثر ويكون البياض الثلث أو أقل من ذلك، وذلك أن البياض حينئذٍ تبع للأصل، وإذا كانت الأرض البيضاء فيها نخل أو كرم أو ما يشبه ذلك من الأصول فكان الأصل الثالث أو أقل والبياض الثلثين أو أكثر جاز في ذلك الكراء وحرمت فيه المساقاة.

وذلك أن من أمر الناس أن يساقوا الأصل وفيه البياض وتكرى الأرض وفيها الشيء اليسير من الأصل، أو يباع المصحف أو السيف وفيهما الحلية من الورق بالورق، أو القلادة. أو الخاتم وفيهما الفصوص والذهب بالدنانير، ولم تزل هذه البيوع جائزة يتبايعها الناس ويبتاعونها ولم يأت في ذلك شيء موصوف موقوف عليه إذ هو بلغه كان حراماً، أو قصر عنه كان حلالاً، والأمر في ذلك عندنا الذي عمل به الناس وأجازوه بينهم أنه إذا كان الشيء من ذلك الورق والذهب تبعاً لما هو فيه جاز بيعه وذلك أن يكون النصل، أو المصحف، أو الفصوص قيمته الثلثان أو أكثر والحلية قيمتها الثلث أو أقل»(١).

والدليل على أن مستند هذا الحكم الاستحسان إشارة ابن رشد إلى ذلك بعد أن أسند هذا الحكم إلى الإمام مالك، والحقيقة أن الإمام مالكاً آخذ له عن سلفه في المدينة ـ كما هو واضح في عبارته في «الموطأ» ـ في إشارته إلى ذلك بقوله: «وأما تحديد مالك ذلك بالثلث فضعيف وهو استحسان»(٢).

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/١٠١.

(٢) «بداية المجتهد»، لابن رشد ٢/٢٤٦، ٢٤٧.

ومن صور هذا الاستحسان في فقههم أيضاً «ما جاء في العيب في الرقيق» «قال مالك: الأمر عندنا فيمن ابتاع رقيقاً في صفقة واحدة فوجد في ذلك الرقيق عبداً مسروقاً أو وجد بعبد منهم عيباً أنه ينظر فيما وجد مسروقاً أو وجد به عيباً فإن كان هو وجه ذلك الرقيق أو أكثره ثمناً أو من أجله اشترى وهو الذي فيه الفضل فيما يرى الناس كان ذلك البيع مردوداً كله، وإن كان الذي وجد مسروقاً أو وجد به العيب من ذلك الرقيق في الشيء اليسير منه ليس هو وجه ذلك الرقيق ولا من أجله اشترى، ولا فيه الفضل فيما يرى الناس رد ذلك الذي وجد به العيب أو وجد مسروقاً بعينه قدر قيمته من الثمن الذي اشترى به أولئك الرقيق»(١)، وفي أن مستند هذا الحكم الاستحسان يقول ابن رشد بعد أن عرض الاختلاف بين الأئمة في ذلك ـ: «وأما تفريق مالك بين ما هو وجه الصفقة أو غير وجهها فاستحسان منه؛ لأنه رأى أن ذلك المعيب إذا لم يكن مقصوداً في المبيع فليس كبير ضرر في أن لا يوافق الثمن الذي أقيم به أراده المشتري أو البائع»(٢).

ومن مظاهر الاستحسان في فقههم أيضاً إباحتهم بيع ما اتصلت بطونه ولم يتميز أوله من آخره إذا بدا صلاحه كالبطيخ والقثاء، والجزر بيع ما لم يخلق منه مع ما خلق(٣) «قال مالك: الأمر عندنا في بيع البطيخ والقثاء والخربز والجزر أن بيعه إذا بدا صلاحه حلال جائز ثم يكون للمشتري ما ينبت حتى ينقطع ثمره ويهلك»(٤) مع أن القياس يقتضي عدم جوازه لما فيه من الغرر ولكن هذا الغرر مغتفر للضرورة(٥) وهذا من باب الاستحسان.

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/٤٩، ٥٠.

(٢) «بداية المجتهد»، لابن رشد ٢/١٧٩، طبعة الحلبي.

(٣) انظر: «الغرر وأثره في العقود» لأستاذنا الدكتور الصديق محمد الأمين الضرير ص٣٨٢.

(٤) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/٥١، والقثاء بكسر القاف هو الخيار والعجور والخربز بكسر الخاء وسكون الراء نوع من البطيخ شبيه بالحنظل أملس مدور الرأس رقيق الجلد. «الزرقاني على الموطأ» ٣/٢٦١، ٢٦٢.

(٥) «الغرر»، للدكتور الضرير ص٣٨٢.

○ الإمام مالك والاستحسان:

وقد ورث هذا المنهج عن التابعين وتابعيهم في المدينة إمام دار الهجرة الإمام مالك بن أنس ـ الذي آل إليه فقه هذه المدرسة ـ فأفتى بالاستحسان وأكثر من الإفتاء به حينما واجهته المشاكل العملية التي كان طرد القياس فيها يفضي إلى حرج ومشقة، ودفع الحرج والمشقة لا بد أن يكون أمراً يتعلق به نظر هذا الفقيه، الذي تربى في بيئة رعت المصالح، وفتحت باب الفقه المصلحي واسعاً، ولم يعلق نظرها بجزئيات الأحكام قدر علوقه بكلياتها وهي في ذلك متأثرة بحركة الاجتهاد في عصر الصحابة التي كانت تنحو هذا النحو وتتجه هذا الاتجاه.

والأصوليون من المالكية مطبقون على أخذ الإمام مالك بمبدأ الاستحسان تدل على ذلك تعريفاتهم الكثيرة التي عرضناها ونحن بصدد تحديد معناه عندهم، ويدل على ذلك من وجه آخر تصريحهم بحجيتها عند إمامهم يقول القرافي: «قال به مالك رحمه الله في عدة مسائل في تضمين الصناع المؤثرين في الأعيان بصنعتهم، وتضمين الحمالين للطعام والإدام دون غيرهم»[1]. ويقول الشاطبي في «الموافقات» ـ بعد أن بسط قاعدة الاستحسان وأقام الأدلة عليها ـ: «هذا نمط من الأدلة على صحة القول بهذه القاعدة وعليها بنى مالك وأصحابه»[2]، ويقول في «الاعتصام»: «إن الاستحسان يراه معتبراً في الأحكام مالك وأبو حنيفة بخلاف الشافعي فإنه منكر له جداً حتى قال: من استحسن فقد شرع»[3]، ولم يخالف أحد من المالكية في اعتبار الاستحسان حجة عند الإمام مالك إلا ما نقله الشوكاني في إرشاد الفحول من «إنكار القرطبي من أصحاب مالك نسبته إلى إمامه ومذهبه، وقوله في ذلك، إنه ليس معروفاً في مذهبه»[4]،

---

(١) «شرح تنقيح الفصول»، للقرافي ص٢٠٣.

(٢) «الموافقات»، للشاطبي ٤/٢٠٧.

(٣) «الاعتصام» ٢/١٣٧.

(٤) قال في ذلك الشوكاني: «وأنكره القرطبي، فقال: ليس معروفاً في مذهبه»، «إرشاد الفحول» ص٢١١.

ولعلَّ القرطبي أراد بذلك ـ إن صحت نسبة هذا القول إليه ـ الاستحسان بالمعنى العام الذي أبطله الإمام الشافعي وهو القول من غير دليل وبلا حجة واعتماداً على الاستحسان النفسي، وإلا فإن الاستحسان الذي حددنا معناه ـ عند المالكية ـ معتبر عند مالك تشهد بذلك فروعه التي سنتتبعها. وورود هذه العبارة على لسانه كما سيأتي:

والأصوليون من غير المالكية يختلفون فبعضهم ينسبه إلى الإمام مالك والبعض الآخر يسكت عن هذه النسبة فإمام الحرمين ينسبه له[١]، والآمدي في «الأحكام»[٢]، وابن الحاجب في «المختصر»[٣]، والبيضاوي في «المنهاج»[٤]، يسكتون عن ذلك ويحكون القول به عن الحنفية والحنابلة فقط ويتابعهم في ذلك شراحهم فلا يزيدون الأمر تفصيلاً. وسكوت هؤلاء الأصوليين عن الإمام مالك وعدم إشارتهم إلى اعتباره واحداً من القائلين بالاستحسان لا يضير نسبة القول به إليه ولا يقدح فيها، وقد قررناها سلفاً عن جملة من الأصوليين من اتباع مذهبه؛ لأن الأمر بيِّنٌ لا غموض فيه، فقد روي عن الإمام مالك نفسه أنه قال: «الاستحسان تسعة أعشار العلم»[٥]، و«أن المغرق في القياس يكاد يفارق السُّنَّة»[٦] و«أن الاستحسان عماد العلم»[٧].

وفوق ذلك فقد صحت نسبة هذه العبارة إليه في فتاواه ومن ذلك ما جاء في «المدونة» من سؤال سحنون لابن القاسم «في باب تلوم السلطان للشفيع في الثمن وأخذ الشفعة من الغائب ـ فقد سأله قائلاً: «أرأيت إن أراد الشفيع الأخذ بالشفعة ولم يحضره نقده أيتلوم له القاضي في قول مالك؟ فقال ابن

---

(١) حكي ذلك عن الشوكاني في «إرشاد الفحول»، انظر: المرجع ص٢١١.

(٢) «الإحكام»، للآمدي ٣/ ٢٠٠.

(٣) «مختصر المنتهى وشرح العضد» ٢/ ٢٨٨.

(٤) «المنهاج مع نهاية السول» ٣/ ١٤١، بهامش «التقرير والتحبير».

(٥) «الموافقات» ٤/ ١١٨.

(٦) المرجع السابق ٤/ ١١٨.

(٧) «الاعتصام» ٢/ ١٣٨.

القاسم: قال مالك: رأيت القضاة عندنا يؤخرون الأخذ بالشفعة في النقد اليوم واليومين والثلاثة ورأيت مالكاً استحسنه وأخذ به ورآه»[1].

ومنه أيضاً ما جاء في باب: الشفعة في النقض، فقد قال ابن القاسم: «سئل مالك عن قوم حبست عليهم دار فبنوا فيها ثم إن أحدهم مات فأراد بعض ورثة الميت أن يبيع نصيبه من ذلك البنيان، فقال أخوته: نحن نأخذ بالشفعة أفترى لهم في مثل هذا شفعة؟ قال مالك: ما الشفعة إلا في الأرضين والدور وإن هذا الشيء ما سمعت فيه بشيء وما أرى إذا نزل مثل هذا إلا ولهم في ذلك الشفعة ثم قال: ونزلت بالمدينة فرأيت مالكاً استحسن أن يجعل في ذلك الشفعة»[2].

ومن ذلك أيضاً ما جاء في باب «إرخاء الستور»، فقد سأل سحنون ابن القاسم: أرأيت الرجل يتزوج المرأة: المطلقة ثلاثاً فيدخل بها فيلبث معها ثم يموت من الغد فتقول المرأة قد جامعني، أيحل لزوجها الأول أن يتزوجها ويصدقها في قول مالك أم لا؟ فقال ابن القاسم: أرى أن المرأة تدين في ذلك فإن أحب أن يتزوجها فهو أعلم ولا يحال بينه وبين ذلك، واليوم في ذلك وما زاد على اليوم سواء إذا كان رجلاً يطأ فالقول قول المرأة إذا قال الزوج ولا يعلم منه إنكار لوطئها ولقد استحسن مالك الذي أخبرتك إذا قال: لم أطأها، وقالت: قد وطأني أن ذلك لا يحلها لزوجها إلا باجتماع منهما على الوطء ثم قال بعد هذا: «والذي استحسن مالك ليس يحمل القياس ولولا أن مالكاً قاله لكان غيره أعجب إليّ منه ورأيي على ما أخبرتك قبل هذا»[3].

○ الاستحسان في فروع فقه الإمام مالك:

يكثر الاستحسان في فقه الإمام مالك كثرة تستوي مع نسبة الفقه الذي أثر عنه، وقد ضبط ابن العربي من اتباعه المتأخرون الاستحسان المالكي

(١) «الاعتصام» ٢/١٣٨.

(٢) «المدونة» ١٤/٤٠٣.

(٣) «المدونة» ٥/٣٢٣.

وقسمه إلى أربعة أوجه ـ كما أشرنا إلى ذلك سالفاً وهي استحسان الإجماع، والعرف، والمصلحة، وترك اليسير التافه رفعاً للمشقة وإيثاراً للتوسعة، وأشرنا أيضاً إلى أن هناك قسماً خامساً ـ لم يذكره ابن العربي واستدركه عليه الشاطبي ـ وهو قسم ذو أهمية قصوى بين أقسام الاستحسان المدني وهو الاستحسان بمراعاة الخلاف، كما أني لاحظت من خلال تتبعي لفتاوى الإمام مالك واتباعه بالاستحسان أن هناك قسماً سادساً وهو الاستحسان بعمل أهل المدينة ـ أي: ترك القياس للمأثور عن أهل المدينة ـ وهذا الضرب من الاستحسان لا يقل أهمية عن الأقسام التي عدها ابن العربي؛ لأنه باب واسع من أبواب الفقه المدني، وكذلك لاحظت أيضاً أن الاستحسان الناتج عن مقابلة قياس خفي لقياس جلي وغلبته عليه يبدو في بعض الفتاوى المأثورة عن الإمام مالك، وإن لم يكثر كما هو الشأن في الفقه العراقي؛ لأن القياس هو لب الرأي عند العراقيين، وأن المصلحة هي قطب الرحى في فقه المدنيين، لذلك كثر استحسان القياس عند الأولين، وتعددت أوجه استحسان المصلحة عند الأخيرين، ولهذا الفارق موضع من البيان من هذا البحث.

وسأحاول أن أعرض لفتاوى الإمام مالك في إطار هذه الأقسام مجتمعة.

١ ـ استحسان الإجماع:

حكم المالكية به وأفتوا في مَن قطع ذنب بغلة القاضي إذ أوجبوا عليه غرم قيمة الدابة ـ لا قيمة النقص الحاصل فيها ـ مع أن القياس يقضي أن لا يغرم إلا ما نقصها القطع فقط لكنهم أجمعوا على ذلك استحساناً؛ لأن ركوبه لها امتنع بسبب فحش ذلك العيب حتى غدت بالنسبة إلى ركوب مثله في حكم العدم[١].

٢ ـ استحسان المصلحة:

أفتى الإمام مالك بهذا النوع كثيراً ومن ذلك:

(١) «الاعتصام» ص١٤٢.

أ ـ ذهب الإمام مالك فيمن شك في طوافه فأخبره من يطوف معه أن يتم طوافه أن ذلك مجزئ عنه، وقال فيه: «أرجو أن يكون في ذلك بعض السعة» وهذا استحسان من الإمام مالك والقياس أن يبني على يقينه كما يفعل ذلك في الصلاة ولكن الإمام مالكاً عدل عن ذلك استحساناً ناظراً للتخفيف ورفع الحرج. وفي تقرير هذا المعنى قال الشيخ أبو بكر: «وهذا استحسان من مالك والقياس أن يبني على يقينه ولا يلتفت إلى قول غيره كما يفعل ذلك في الصلاة»[1].

ب ـ الفتوى في مذهب الإمام مالك على تضمين الأجير المشترك كتضمين صاحب الحمام الثياب، وتضمين صاحب السفينة، وتضمين السماسرة المشتركين وحمال الطعام استحساناً، والأصل في هؤلاء جميعهم عدم الضمان؛ لأنهم مؤتمنون لكن هذا الأصل والقياس ترك استحساناً لمصلحة الناس وخوفاً على ضياع أمتعتهم[2].

٣ ـ استحسان العرف ومنه:

أ ـ أفتى الإمام مالك فيمن قال: والله لا دخلت مع فلان بيتاً أنه لا يحنث بدخوله المسجد استحساناً بالعرف إذ أن عرف الناس جرى على أن لا يطلق لفظ البيت عليه مع أن اللغة تقتضي في ألفاظها غير ما يقتضيه العرف، وتجري لفظ البيت على المسجد فمقتضاها أنه يحنث بدخوله كل موضع يسمى بيتاً[3].

ب ـ أفتى أشهب فيمن أوصى لقرابته مطلقاً لفظ القرابة أنه لا يدخل فيه قرابته الوارثون استحساناً وليس بقياس. وتعقيباً على هذا يقول الباجي وما قاله أشهب أنه استحسان وليس بقياس إنما يريد بالاستحسان التخصيص يعرف الاستعمال والقياس عنده حمل اللفظ على عمومه ثم أتبع ذلك بقوله: «إنما ذكرت ذلك ليعرف مقصده من الاستحسان والقياس»[4].

---

(١) «المنتقى»، للباجي ٢/ ٣٠٤.

(٢) «الاعتصام» ٢/ ١٤١، ١٤٢.

(٣) «الاعتصام» ٢/ ١٤١.

(٤) «المنتقى»، للباجي ٦/ ١٧٧، وانظر في هذا النوع من الاستحسان الفروق للقرافي: «الفرق الثامن والعشرون» ١/ ١٧١.

٤ ـ الاستحسان بترك اليسير للتوسعة:

أ ـ أفتى المالكية بجواز النكاح الموقوف غير أنهم رأوا فسخه إذا بعد وقت إجازته استحساناً، وفي هذا يروي القاضي أبو الحسن قوله: «لا فرق في القياس بين إجازته بالقرب أو بعد البعد، وإنما استحسن فسخه إذا بعد وإجازته إذا قرب؛ لأن اليسير يجوز في الأصول كيسير العمل في الصلاة»[١].

ب ـ اختلف العلماء فيما إذا اشترى المشتري أنواعاً من المبيعات في صفقة واحدة فوجد أحدهما معيباً وكان لم يسم لكل واحد منها قيمة هل يرجع بالجميع أو بالذي وجد فيه العيب؟ فقال أبو ثور والأوزاعي: ليس له إلا أن يرد الجميع أو يمسك. وقال سفيان الثوري: يرد المعيب بحصته من الثمن وذلك بالتقدير. وروي عن الإمام الشافعي القولان. أما الإمام مالك، فقال: ينظر في المعيب فإن كان ذلك وجه الصفقة والمقصود بالشراء رد الجميع، وإن لم يكن وجه الصفقة رده بقيمته. وفي سبب تفريق مالك هذا ومستنده يقول ابن رشد: «وأما تفريق مالك بين ما هو وجه الصفقة أو غير وجهها فاستحسان منه؛ لأنه رأى أن ذلك المعيب إذا لم يكن مقصوداً في المبيع فليس كبير ضرر في أن لا يوافق الثمن الذي أقيم به أراده المشتري أو البائع وأما عندما يكون مقصوداً أو جل المبيع فيعظم الضرر في ذلك»[٢].

ج ـ يرى الإمام مالك عدم جواز الصرف والبيع في صفقة واحدة إلا إذا كانت الدراهم قليلة. وفي هذا يقول ابن القاسم: «جوزه مالك واستحسنه إذا كانت دراهم قليلة مع السلع أن تباع بالذهب يداً بيد وبالعروض إلى أجل ولا تباع بالورق يداً بيد ولا إلى أجل»[٣].

د ـ أفتى الإمام مالك فيمن دفع إلى امرأته نفقة سنة ثم مات أو ماتت المرأة: أن من مات منهما يرد بقدر ما بقي من السنة ويكون له قدر ما مضى

---

(١) «المنتقى»، للباجي ٣/ ٣١١.

(٢) «بداية المجتهد»، لابن رشد ٢/ ١٧٨، ١٧٩.

(٣) «المدونة» ٨/ ٤١٠.

من السنة غير الكسوة فإنه استثناها من هذا الحكم استحساناً؛ لأنها لا تبلغ مبلغ النفقة في الأهمية، وفي هذا يقول ابن القاسم وهو يقرر هذا الحكم: «قال مالك: أيهما مات فإنه يرد بقدر ما بقي من السنة ويكون له قدر ما مضى من السنة إلا الكسوة فإني رأيت مالكاً يستحسن في الكسوة أن لا تتبع المرأة بشيء منها إذا ماتت المرأة أو مات الرجل بعد أشهر ولم تجعل الكسوة بمنزلة القمح والزيت ولا غير ذلك من النفقة»[1].

وقد أكثر الإمام مالك من الاستحسان الذي يجري هذا المجرى وفي هذا يقول الشاطبي: «قال العلماء: ولقد بالغ مالك في هذا الأصل وأمعن فيه، فجوَّز أن يستأجر الأجير بطعامه، وإن كان لا ينضبط مقدار أكله، ليسار أمره وخفة خطبه وعدم المشاحة، وفرق بين تطرق يسير الغرر إلى الأجل فأجازه، وبين تطرقه للثمن فمنعه، فقال: يجوز للإنسان أن يشتري سلعة إلى الحصاد أو إلى الجذاذ، وإن كان اليوم بعينه لا ينضبط ولو باع سلعة بدراهم أو ما يقاربه لم يجز، والسبب في التفرقة المضايقة في تعيين الأثمان وتقديرها ليست في العرف، ولا مضايقة في الأجل. إذ قد يسامح البائع في التقاضي الأيام، ولا يسامح في مقدار الثمن على حال»[2].

○ الاستحسان بعمل أهل المدينة:

أ ـ من صور الاستحسان بعمل أهل المدينة أن الإمام مالكاً يرى أن من استأجر فحلاً للإنزاء حماراً أو تيساً شهوراً معروفة بكذا أو أعواماً معروفة بكذا إن ذلك جائز، وإن استأجره حتى العلوق فذلك فاسد لا يجوز، والقياس يقضي بعدم الجواز في الحالين؛ لأنه من الغرر. غير أن الإمام مالكاً عدل عن ذلك، وأجازه في المدة المعلومة؛ لأن عمل المدينة جرى على ذلك وفي هذا يقول ابن القاسم ـ وقد سئل عن ذلك ـ «قال مالك: إذا استأجره ينزيه أعواماً معروفاً بكذا وكذا فهذا جائز، وإن استأجره ينزيه شهراً شهراً بكذا فذلك

---

(١) «المدونة» ١٦/ ٢٠٤.

(٢) «الاعتصام» ٢/ ١٤٤.

جائز، وإن استأجره ينزيه حتى تعلق منه الرمكة فذلك فاسد، لا يجوز، ثم سأله سحنون من أي وجه جوز مالك إجارة الفحل وقد بلغك أن بعض العلماء كرهوه وذكروه عن النبي ﷺ، وهذا من الغرر في القياس (قال): إنما جوزه مالك؛ لأنه ذكر أنه العمل عندهم، وأدرك الناس يجيزونه بينهم فلذلك جوزه مالك»[1].

ب ـ ومن صوره أيضاً إجازة الإمام مالك الهبة بثواب غير مسمى مع أن القياس عدم جوازها لأن هبة الثواب كالبيع، وفي البيع لا بد من تسمية الثمن غير أن الإمام مالكاً أجاز ذلك استحساناً وعدل عن ذلك؛ لأن عمل أهل المدينة جرى بذلك. قال سحنون لابن القاسم: لم أجاز مالك الهبة لغير الثواب المسمى؟ فقال: أجازه الناس وإنما هو على وجه التفويض في النكاح. وفي القياس لا ينبغي أن يكون جائزاً ولكن قد أجازه الناس[2].

ج ـ ومن صوره ما جاء عن الإمام مالك في «صدقة عامان إذا اجتمعا» فقد قال في «الموطأ»: «الأمر عندنا في الرجل تجب عليه الصدقة وإبله مائة بعير فلا يأتيه الساعي حتى تجب عليه صدقة أخرى، فيأتيه المصدق وقد هلكت أبله إلا خمس ذود قال مالك: يأخذ المصدق من الخمس ذود الصدقتين اللتين وجهتا على رب المال، شاتين في كل عام شاة؛ لأن الصدقة إنما تجب على رب المال يوم يصدق مالك فإن هلكت ماشيته أو نمت فإنما يصدق المصدق زكاة ما يجد، وإن تظاهرت على رب المال صدقات غير واحدة فليس عليه أن يصدق إلا ما يجد المصدق عنده فإن هلكت ماشيته أو وجبت فيها صدقات فلم يؤخذ منه شيء حتى هلكت ماشيته كلها أو صارت إلى ما لا تجب فيه الصدقة فإنه لا صدقة عليه ولا ضمان فيما هلك أو مضى من السنين»، وفي بيان أن مستند هذا الحكم استحسان مبني على عمل أهل المدينة يقول ابن رشد: «وهو شيء يجري على غير قياس، وإنما اعتبر مالك

---

(١) «المدونة» ١٠/ ٤٢٧.

(٢) «المدونة» ١٤/ ٤٠٩.

فيه العمل. وأما الشافعي فيراه ضامناً؛ لأنه ليس مجيء الساعي عنده شرطاً في الوجوب».

○ استحسان القياس:

ذكرت أن من بين صور الاستحسان المالكي معارضة قياس خفي لقياس جلي، والأخذ بالقياس الخفي استحساناً، وقد بدا لي ذلك في صورتين من الفتاوى المنقولة عن الإمام مالك: يرى الإمام مالك أن من نوى صوماً متتابعاً أو معيناً غير متتابع أو كان شأنه سرد الصيام فليس عليه تبييت الصوم لكل يوم. وهذا الحكم مبني على الاستحسان، وفي هذا ينقل الباجي في المنتقى عن الشيخ أبي بكر قوله: «وهذا استحسان والقياس أن عليه التبييت لجواز فطره» ثم يعقب الباجي على ذلك بقوله: «وجه ما قاله أبو بكر أن حكم نية الصوم لا تتقدم على زمان صومها إلا بزمان لا يجوز فيه فطر نهار، ولا يصح فيه غير ذلك الصوم ولذلك جاز أن يتقدم الصوم من أول ليلته ولا يجوز أن يتخلل بينها وبين زمن صومها نهار يجوز فطره ولا صومه من غير جنس ذلك الصوم كما لا يجوز أن ينوي صيام يوم في رمضان في يوم شعبان لما ذكرناه» فهذا الذي قرره الباجي هو القياس الظاهر الذي يوجب تبييت النية ثم أخذ يوضح وجه الاستحسان. ووجه هذا القول الذي حكي عن مالك أنه إذا شرع في الصوم وألزمه نفسه صح له أن ينوي منه ما شاء؛ لأن الدخول فيه والالتزام له يجعله بمنزلة العبادة الواحدة في النية، ولا يعتبر بما تخلله من أزمنة الصوم والفطر، كما لا يعتبر بما تخلله في زمن الليل والله أعلم وأحكم.

ومن بيانه لوجه هذا الاستحسان نرى أنه لم يبرر هذا العدول بإجماع أو مصلحة أو مراعاة خلاف أو عمل أهل المدينة، وإنما برره بقياس دقيق خفي وهو «أن عدم تبييت النية في الصوم المتتابع وفي المعين غير المتتابع، وفي شأن من كل ديدنه سرد الصيام راجع إلى أن دخوله في مثل هذا الصيام

والتزامه له يجعله بمنزلة العبادة الواحدة»[1].

ومن صوره أيضاً ما رآه الإمام مالك في أن المحرم إذا صيد من أجله صيد فأكل منه وهو عالم بأنه صيد من أجله أن عليه جزاء ذلك الصيد فإن لم يعلم بذلك فلا جزاء عليه. وهذا الحكم مبني على الاستحسان والقياس أن لا جزاء عليه؛ لأن المحرم إذا صاد صيداً فأكل منه محرم غيره لم يجب على الآكل جزاء، فبأن لا يجب عليه جزاء إذا أكل منه أولى، هذا هو وجه القياس الجلي أما وجه الاستحسان وهو القياس الخفي أن الاصطياد لأجل المحرمين ممنوع فإذا صيد من أجله ولم يأكل منه لم يلزمه بذلك جزاء؛ لأنه لم يباشر الاصطياد ولا أمر به أحد تلزمه طاعته ولا وجد منه مقصود الاصطياد، وهو الأكل، أما إذا أكله فقد أتى بمقصود الاصطياد الذي كان من أجله فيجب به الجزاء. جاء في «الموطأ»: «قال مالك في الرجل المحرم يصاد من أجله صيد فيصنع له ذلك الصيد فيأكل منه وهو يعلم أنه من أجله صيد فإن عليه جزاء ذلك الصيد كله»[2].

يقول الباجي شارحاً لهذا الأثر: «وهذا كما قال، إن المحرم إذا صيد من أجله صيد وصنع من أجله فأكل منه عالماً بذلك فإن عليه جزاءه، فإن لم يعلم بذلك فلا جزاء عليه، رواه ابن المواز عن مالك، ثم قال بأثره وقد قيل: لا جزاء عليه علم أو لم يعلم؛ لأنه أكل ميتة إلا أن أن يعلم قبل ذبحه فيذبحه على ذلك أو يأمرهم بصيده، فهذا عليه جزاؤه، وقال القاضي أبو الحسن: أن وجوب الجزاء على من أكل لحم صيد صيد من أجله استحسان على غير قياس، والقياس أن لا جزاء عليه، وبه قال أصبغ وهو قول أبي حنيفة وللشافعي في ذلك قولان: أحدهما وجوب الجزاء والثاني نفيه.

وجه وجوب الجزاء ما قدمناه من أن الاصطياد لأجل المحرمين ممنوع فإذا صيد لأجله ولم يأكل منه لم يلزمه بذلك جزاء؛ لأنه لم يباشر الاصطياد

---

(١) «المنتقى»، للباجي ٢/ ٤١.

(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/ ٢٥٧.

ولا أمر به من تلزمه طاعته ولا وجد منه مقصود الاصطياد الذي هو الأكل والذي يدعو الصائد إلى الاصطياد فإذا أكله فقد أتى بمقصود الاصطياد له فلزمه الجزاء؛ لأن ما وجد من فعله فيه ينضاف إلى الاصطياد الذي كان من أجله فيجب به الجزاء، وهذا القول مبني على أن للأكل تأثيراً في وجوب الجزاء على المحرم، ووجه القول الثاني أن المحرم إذا صاد صيداً فأكل منه محرم غيره لم يجب على الآكل جزاء فبأن لا يجب عليه جزاء إذا أكل منه أولى، وهذا القول مبني على أنه لا تأثير للأكل في وجوب الجزاء والله أعلم»[١].

وهذا النوع من الاستحسان ـ كما ذكرنا ـ وإن وجد فهو نادر الوقوع في الفقه الحجازي الذي يجنح نحو المصلحة، ووجوده كثير في فقه أهل العراق الذين يكثرون من القياس.

○ الاستحسان بمراعاة الخلاف:

ومن صور الاستحسان البارزة في الفقه المدني التي نضجت على يد الإمام مالك وأتباعه الذين حملوا فقه الحجازيين الاستحسان «بمراعاة الخلاف» وأصل هذا الضرب من الاستحسان يرجع إلى أنه إذا وجد قولان في مسألة فقهية راجح ومرجوح، وحدث أن وقع فعل من المكلف، وكان قياس إجراء حكمه على الراجح إلى القول المرجوح تداركاً لوقوع المفسدة وخوفاً من ترتيب الضرر[٢]، وذلك أنه لا ينبغي أن تكون الممنوعات في الشرع إذا وقعت سبباً في الحيف على المكلف بزائد على الزواجر التي شرعت له أصلاً.

وفي هذا يقول الشاطبي: «فمن واقع منهياً عنه فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائد على ما ينبغي بحكم التبعية لا بحكم الأصالة، أو مؤد إلى أمر أشد عليه من مقتضى النهي فيترك وما فعل من ذلك أو نجيز ما وقع

---

(١) «المنتقى»، للباجي ٢/٢٤٨، ٢٤٩.

(٢) هامش «الموافقات» ٤/٢٠٢، تعليق لفضيلة الشيخ دراز.

من الفساد على وجه يليق بالعدل، نظراً إلى أن ذلك الواقع واقع المكلف فيه دليلاً على الجملة، وإن كان مرجوحاً فهو راجح بالنسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه؛ لأن ذلك أولى من إزالتها مع وقوع ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهي فيرجع الأمر إلى أن النهي كان دليله أولى قبل الوقوع ودليل الجواز بعد الوقوع لما اقترن من القرائن المرجحة»(١) ثم قرر أصل هذه القاعدة فيقول: «وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتيب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد»(٢).

ولهذه الصورة من صور الاستحسان، وهذا الوجه من وجوهه أصل بعيد الغور في الكتاب والسُّنَّة وفتاوى الصحابة.

فمن أصولها في الكتاب: أن الظلم مرفوع وأن الله ﷻ قرر أن من اعتدى فإن جزاء عدوانه أن يعاقب بمثل ما اعتدى به: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، وقوله: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥]، وبناءً على هذا فإن المكلف إذا صدر عنه أمر ممنوع على قول جائز على قول آخر، وكان في طرد الحكم وإجرائه عليه عنت يلحقه يفوق الضرر المترتب على أصل المنع وألزمناه به اتباعاً للقول الراجح فإن في هذا خروجاً على هذا الأصل بزيادة العدوان عليه(٣).

ومن أصوله في السُّنَّة ما قاله النبي ﷺ للسيدة عائشة: **«لولا أن قومك حديثٌ عهدهم بالجاهلية فأخاف أن تنكر قلوبهم الجدر في البيت وأن ألصق بابه بالأرض»** وفي رواية: «لأسَّست البيت على قواعد إبراهيم»(٤) وفي هذا ترك للمطلوب خوفاً من حدوث مفسدة أعظم من ذلك المطلوب، وفيه شهادة لهذه القاعدة؛ لأن مؤداها هو ترك القول الراجح واتباع المرجوح خوفاً من لحوق الضرر بالمكلف، ومما يقوم دليلاً على هذه القاعدة في السُّنَّة حديث

---

(١) «الموافقات»، للشاطبي ٤/ ٢٠٤.
(٢) «الموافقات»، للشاطبي ٤/ ٢٠٤.
(٣) انظر في هذا الاستدلال: «الموافقات»، للشاطبي ٤/ ٢٠٣.
(٤) الحديث رواه الستة إلا أبا داود مع اختلاف في الرواية.

البائل في المسجد فإن النبي ﷺ أمر بتركه حتى يتم بوله؛ لأنه لو قطع بوله لنجست ثيابه ولحدث عليه من جراء ذلك داء في بدنه فترجح جانب تركه في ما فعل من المنهي عنه على قطعه بما يدخل عليه من الضرر، وإذا ترك فالذي ينجسه موضع واحد[1] وأصرح مما سبق في هذا الموطن من الاستدلال على هذا الوجه ما جاء في قوله ﷺ: **«أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل»**، ثم قال: **«فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها»**[2]، وهذا تصحيح للمنهي عنه من وجه كما يقول الشاطبي، ولذلك يقع فيه الميراث ويثبت النسب للولد[3].

واستدل أبو العباس القباب على هذا الأصل من أقوال الصحابة يقول الصديق[4] رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وستجد قوماً حبسوا أنفسهم لله، فذرهم وما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له»، ويعلق على ذلك قائلاً: «ولهذا لا يسبي الراهب وترك ما له أو ما قل منه ـ على الخلاف في ذلك ـ وغيره ممن لا يقاتل يسبي ويملك، وإنما ذلك لما زعم أنه حبس نفسه له، وهي عبادة الله تعالى، وإن كانت عبادته أبطل الباطل، فكيف يستبعد اعتبار عبادة مسلم على وفق دليل شرعي لا يقطع بخطأ فيه وإن كان يظن ذلك ظناً»[5].

ومن أمثلة الاستحسان بمراعاة الخلاف عند المالكية:

١ ـ أن الماء اليسير إذا حلت فيه النجاسة اليسيرة ولم تغير أحد أوصافه أنه لا يجوز وضوء المكلف به بل يتركه ويتمم، فإن حصل وتوضأ به أعاد ما دام في الوقت ولم يعد بعد الوقت، وهذا الحكم استحساناً إذ القياس على

---

(١) الحديث أخرجه البخاري بسند إلى أنس بن مالك، انظر: «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ٣/ ١٢٤.

(٢) الحديث أخرجه أبو داود بسند إلى السيدة عائشة والترمذي، انظر: «سنن أبي داود» ١/ ٣٢٥، و«الجامع الصحيح»، للترمذي ٣/ ٤٠٧.

(٣) «الموافقات»، ٤/ ٢٠٤، و«الاعتصام» ٢/ ١٤٩.

(٤) هذا القول منسوب إلى سيدنا عمر.

(٥) «الاعتصام» ٢/ ١٤٩.

القول الأول يقضي أن يعيد أبداً؛ لأنه لم يتوضأ إلا بماء يصح له تركه والانتقال عنه إلى التيمم ـ وهذا الاستحسان مبني على مراعاة خلاف من يقول أنه طاهر مطهر ويرى جواز الضوء به ابتداء[1].

٢ ـ من نسي تكبيرة الإحرام وكبر للركوع وكان مع الإمام فإن له أن يتمادى لقول من يقول أن ذلك يجزئه، فإذا سلم هذا الإمام أعاد هذا المأموم. وهذا الحكم استحساناً لخلاف من يقول أن ذلك يجزئه، وإلا فالقياس يقضي بعدم التمادي في فعل لا يجزئه[2].

٣ ـ إذا تزوجت المرأة بغير ولي أو بما لا يصح مهراً فإن النكاح فاسد عند الإمام مالك ومع ذلك فقد رتب عليه استحقاق المهر والميراث إذا وقع ودخل بها، والقياس أن لا يترتب عليه ذلك لفساده، ولكن هذا القياس معدول عنه استحساناً مراعاة لخلاف من قال بعدم فساد النكاح أصلاً[3] جاء في «المدونة»: «قال مالك في الرجل يتزوج بثمرة لم يبد صلاحها، إن دخل بها أعطيت صداق مثلها ولم يفسخ النكاح، والتي تتزوج بغير ولي كان مالك يغمزه، وإن دخل بها ويحب أن يبتدئ فيه النكاح، فإذا قيل له أترى أن يفرق بينهما إذا رضي الولي فيقف عن ذلك ويتحيز عنه و يمضي في فراقه فمن هناك رأيت لها الميراث، ألا ترى أن التي لم يدخل بها إن إجازه الولي جاز النكاح وإن تزوجت بثمر لم يبد صلاحه، إنما رأيت لها الميراث من قبل أنه نكاح إن دخل بها ثبت وهو أمر قد اختلف فيه في أهل العلم في الفسخ والثبات فأراه نكاحاً أبداً يتوارثونه حتى يفسخ لما جاء فيه من الاختلاف وكل ما كان فيه اختلاف من هذا الوجه ومما اختلف الناس فيه فأراه نكاحاً يتوارثان به حتى يفسخه من رأى فسخه، ألا ترى لو أن قاضياً ممن يرى أهل المشرق أجازه قبل أن يدخل بها وفرض عليه صداق مثلها ثم جاء قاض ممن يرى فسخه ولم يكن دخل بها لم يفسخه لما حكم فيه من يرى خلافه فلو كان حراماً لجاز

---

(١) «الاعتصام»، للشاطبي ٢/ ١٤٩.

(٢) «الاعتصام»، للشاطبي ٢/ ١٤٥.

(٣) المرجع السابق ٢/ ١٤٥

لمن جاء بعده فسخه فمن هناك رأيت الميراث بينهما، وكذلك بلغني عمن أثق به عن مالك»[1].

٤ ـ أفتى الإمام مالك وسلفه من المدنيين فيمن أوصى لوارث بعبد أو مال، وقال: إن لم يجزه ورثتي فالمال في السبيل والعبد حر، فذلك لا يجوز؛ لأنه وصية لوارث ضارة بالورثة، ولو قال: عبدي حر وثلث مالي في السبيل إلا أن يجيز الورثة لابني هذا فيجوز. والفرق بينه وبين الحالة الأولى أن الوصية في الأولى منصرفة إلى الوارث وهي لا تجوز. وأما في الحالة الثانية فإن أساس الوصية منصرف إلى الحرية أو إلى كون المال في السبيل، وإنما يكون تصييره للوارث من قبيل الورثة لا في أساس الوصية، وقد تبع أصبغ الإمام مالكاً استحساناً، والقياس عنده أن ذلك لا يجوز؛ لأن الضرر فيه حاصل للورثة كالحال الأولى وقد بنى استحسانه على اتباعه للعلماء، وهذا ضرب من الاستحسان المالكي يدخل في مراعاة الخلاف.

وقد قرر هذا كله الباجي في «المنتقى»، فقال: «ومن أوصى لوارث بعبد أو مال، وقال: إن لم يجزه ورثتي فذلك في السبيل أو هو حر. ففي المجموعة عن أشهب، وابن نافع وعبد الملك ذلك باطل؛ لأنه مضار بالورثة، وبه قال مالك، وربيعة، ولو قال: عبدي حر وثلث مالي في السبيل إلا أن يجيز الورثة لابني هذا فهذا يجوز على ما قال. وقاله مالك، وابن وهب، وابن القاسم، وابن كنانة، وابن نافع، وهو قول المدنيين، قال أصبغ: وأنا أقوله استحساناً واتباعاً للعلماء وأما القياس فهو كالأول، وقال أشهب: لا يجوز وهو من الضرر كالأول. وجه قول ابن القاسم أنه إذا قال: عبدي حر إلا أن يجيزه الورثة لابني فإن وصيته إنما باشرت الحرية وغنما يكون تصييره إلى للوارث من قبل الورثة فجاز ذلك؛ لأنها ليست بوصية منه للوارث وإذا قال: هو لوارثي فإن منع ذلك الورثة فهو حر، فإنما باشرت وصيته تصييره إلى الوارث فلم يجز؛ لأنها وصية محضة للوارث»[2].

---

(١) «المدونة» ٤/ ٢٤٤.

(٢) «المنتقى»، للباجي ٦/ ١٨٠.

والاستحسان بمراعاة الخلاف كثير في مذهب الإمام مالك وفي هذا يقول الشاطبي: «وهذا المعنى كثير جداً في المذهب ووجهه أنه راعى دليل المخالف في بعض الأحوال؛ لأنه ترجح عنده، ولم يترجح عنده في بعضها فلم يراعه»[1].

(١) «الاعتصام»، للشاطبي ٢/١٤٦.

الفصل الخامس

سد الذرائع وتطبيقاته الفقهية
(دراسة نظرية أصولاً تطبيقية فقهاً)

○ التعريف:

الذريعة في اللغة الوسيلة والطريقة إلى الشيء[1].

وهي في الاصطلاح مخصوصة: «بالمسألة التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل محظور»[2]، فكل شيء مباح في ذاته، ولكنه يفضي إلى محظور فهو ممنوع.

فمعنى سد الذرائع حسم مادة الفساد دفعاً لها فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة كان ممنوعاً، وتقرير هذه القاعدة يرجع إلى أن موارد الأحكام تنقسم إلى قسمين: مقاصد؛ وهي المقاصد الأساسية التي هدف إليها الشارع، ووسائل؛ وهي الأمور المفضية إلى هذه المقاصد وكل وسيلة تأخذ حكم المقصد الذي تفضي إليه. يقول القرافي: «الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل وإلى ما هو متوسط متوسطة»[3] ويقول ابن القيم موضحاً هذا أكثر: «لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بالأسباب والطرق التي تفضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة

---

(١) أصلها عند العرب ما تألفه الناقة الشاردة من الحيوان لتنضبط به، الزرقاني على مختصر خليل ٥/ ٩٨.

(٢) انظر: «الإشارات»؛ لأبي الوليد الباجي ص١١٣، و«المقدمات الممهدات»، لابن رشد ص٥٢٤، و«الموافقات» ٤/ ١٩٩، و«إرشاد الفحول»، للشوكاني ص٢١٧، و«تهذيب الفروق» ٣/ ٢٧٤.

(٣) «الفروق»، للقرافي ٢/ ٣٣، و«شرح تنقيح الفصول» ص٢٠٠.

لها فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود ولكنه مقصود قصد الغايات وهي مقصودة قصد الوسائل، فإذا حرَّم الرب تعالى شيئاً، وله طرق، ووسائل، تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها، تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له، ومنعاً أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتحريم، وإغراءً للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك، فإن أحدهم إذا منع جنده أو رعيته أو أهل بيته من شيء، ثم أباح لهم الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليه، لَأَفْسَدَ عليهم ما يرون إصلاحه فما الظن بهذه الشريعة الكاملة التي هي في أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال»(١)؟

○ الدليل على سد الذرائع:

وقد قام الدليل على سد الذرائع من الكتاب والسُّنَّة وعمل الصحابة: أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍۗ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

ووجه دلالة الآية على المقصود أن الله حرم سب آلهة المشركين لئلا يؤدي ذلك إلى سبهم الله تعالى، ومصلحة ترك مسبته تعالى أرجح من مصلحة سبنا لآلهتهم وفي هذا تنبيه على المنع من الجائز لئلا يكون سبباً في فعل ما لا يجوز.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّۚ﴾ [النور: ٣١]، ووجه دلالة الآية على المراد أنه سبحانه منعهن من ضرب الأرجل، وإن كان هذا الفعل جائزاً في نفسه لئلا يكون سبباً إلى أن يسمع الرجال صدى حركة الحلي فيثير ذلك فيهم دواعي الشهوة، فالفعل في نفسه مباح، ولكن ما أدى إليه ممنوع، ولذلك منع.

---

(١) «أعلام الموقعين»، لابن القيم ٣/ ١١٩.

وقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا﴾ [البقرة: ١٠٤] ووجه دلالة الآية أن الله ﷻ نهاهم أن يقولوا هذه الكلمة مع أن قصدهم حسن في قولها لئلا يكون قولهم ذريعة إلى التشبه باليهود، فإن اليهود كانت تأتي النبي ﷺ فتقول: يا أبا القاسم راعنا ـ توهم أنها تريد الدعاء من المراعاة وهي تقصد به فاعلاً من الرعونة ـ[١].

وأما السُّنَّة فما روي أن النبي ﷺ قال: **«من الكبائر شتم الرجل والديه»**، قالوا: يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: **«نعم يسب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه»**[٢].

وأنه ﷺ نهى عن قتل المنافقين وقال في تعليل ذلك: **«لئلا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه»**[٣]، فكفه ﷺ عن قتل المنافقين مع أن قتلهم مصلحة في ذاته لئلا يكون ذلك ذريعة إلى تنفير الناس عنه.

ومنه نهيه ﷺ عن الجمع بين المرأة وخالتها لئلا يؤدي ذلك إلى قطع الأرحام[٤]، ويمكن الاستدلال على هذه القاعدة بقوله ﷺ: **«دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»**[٥]، وقوله: **«الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في المشتبهات كان كالواقع في الحمى يوشك أن يقع فيه»**، وقال: **«ألا لكل ملك حمى، وإن حمى الله محارمه، ومن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه»**[٦].

---

(١) انظر: «أحكام القرآن»، لابن العربي ١/ ٣٢.

(٢) الحديث رواه الترمذي بسند إلى عبد الله بن عمرو، جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي ٣/ ١١٢، وأخرجه أيضاً البخاري في الأدب، ومسلم في الإيمان، وأبو داود في الأدب.

(٣) الحديث رواه مسلم.

(٤) تقدم الحديث في «التمهيد».

(٥) الحديث رواه البخاري معلقاً إلى حسان بن أبي سنان، انظر: «صحيح البخاري» مع «عمدة القاري» ١١/ ١٦٦.

(٦) الحديث في البخاري بسند إلى النعمان بن بشير مع اختلاف يسير في اللفظ والرواية المذكورة مأخوذة عن ابن رشد عند استدلاله على سد الذرائع، انظر: «المقدمات =

ومن عمل الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ بسد الذرائع أن أبا بكر وعمر كانا لا يضحيان كراهية أن يظن من رآهما وجوبها[(١)].

وأن سيدنا عثمان ﷺ أتم الصلاة بالناس في الحج ثم خطب، وقال: «إن القصر سُنَّة رسول الله ﷺ وصاحبيه ولكن حدث طعام فخفت أن يستنوا»[(٢)].

ويدخل في عملهم بسد الذرائع فتاواهم بهذا الأصل التي أشرنا إليه ونحن ندرس الرأي في عصرهم[(٣)].

○ المذاهب الفقهية وسد الذرائع:

قبل أن نوضح موقف المذاهب الفقهية من سد الذرائع لا بد من ذكر أقسام الذرائع لينضبط تحديد موقف المذاهب الفقهية منها في ضوء هذا التقسيم.

وقد قسم ابن القيم الذرائع من أقوال وأفعال إلى أربعة أقسام:

١ ـ ذريعة أو وسيلة موضوعة للإفضاء إلى المفسدة كشرب الخمر المفضي إلى مفسدة السكر وكالقذف المفضي إلى مفسدة الفرية، والزنى المفضي إلى اختلاط الأنساب.

٢ ـ ذريعة أو وسيلة موضوعة للمباح قصد بها التوسل إلى المفسدة، كمن يعقد النكاح قاصداً به التحليل أو يعقد البيع قاصداً به الربا.

٣ ـ ذريعة أو وسيلة موضوعة للمباح قصد بها التوصل إلى المفسدة

= الممهدات» ص٥٢٤، ٥٢٦، انظر: «صحيح البخاري مع عمدة القاري» ١١/ ١١٦٥.

(١) «الموافقات» ٣/ ٣٠٠.

(٢) «كنز العمال» ٤/ ٢٣٩، و«تعليل الأحكام»، للشيخ محمد مصطفى شلبي ص٤٥

(٣) انظر: «الرأي في عصر الصحابة»، وانظر في: «الأدلة على سد الذرائع أعلام الموقعين»، لابن القيم ٣/ ١٢١ ـ ١٣٤٦، و«المقدمات الممهدات»، لابن رشد ص٥٢٤ ـ ٥٢٦، و«الموافقات» ٣/ ٣٠٤، ٣٠٥، تحقيق: دراز، و«إرشاد الفحول»، للشوكاني ص٢١٧، و«الإشارات»، للباجي ص١١٣ ـ ١٢٠، و«الاعتصام»، للشاطبي ٢/ ٣٣.

لكنها مفضية إليها غالباً، ومفسدتها أرجح من مصلحتها، وأمثلة هذا: الصلاة في أوقات النهي، وسب آلهة المشركين، وتزين المتوفى عنها زوجها في العدة.

٤ ـ وسيلة موضوعة للمباح لم يقصد بها التوسل إلى المفسدة لكنها قد تفضي إليها إلا أن مصلحتها أرجح من مفسدتها، وأمثلة هذا: النظر إلى المخطوبة، وكلمة الحق عند السلطان الجائر[١].

والقسم الأول ـ من الأقسام الأربعة ـ ممنوع، وتأتي درجات المنع منه وكراهيته حسب ترقيه في درجات المفسدة، والقسم الأخير منها مباح، وتأتي درجات إباحته حسب ترقيه في درجات المصلحة[٢].

يبقى ـ بعد ذلك ـ النظر في القسمين الثاني وهو: «الأمر المباح في أصله الذي قصد به التوصل إلى المفسدة»، والثالث وهو: «الأمر المباح أيضاً في أصله الذي لم يقصد به التوصل إلى المفسدة لكنه يفضي إليها ومفسدته أرجح من مصلحته».

وهذان النوعان هما اللذان يمنعان سداً للذريعة، وقد أقام ابن القيم الحجة على ذلك بعد أن بسط هذه الأقسام.

ويلاحظ على تقسيم ابن القيم أن القسم الأول الذي اعتبره واحداً من أقسام الذرائع ليس هو في الواقع من باب الذرائع، وإنما هو من باب المقاصد؛ لأن شرب السكر حرام لذاته كما أن القذف والزنى محرمان لذاتهما، وليس ذلك من باب الذرائع، ولو ساغ لنا أن نعتبر هذا النوع من أقسام الذرائع لأدخلنا فيه كل الأمور المنهي عنها شرعاً؛ لأن كل أمر منهي عنه لا بد من أن يكون مفضياً إلى مفسدة منعه الشارع من أجلها.

كما أنه يلاحظ على تقسيم ابن القيم ـ من جهة أخرى ـ أنه جعل المدار فيه على النية والقصد.

---

(١) «أعلام الموقعين»، لابن القيم ٣/ ١٢٠.
(٢) المرجع السابق ٣/ ١٢١.

وللشاطبي تقسيم آخر للفعل الذي يفضي إلى المفسدة نظر فيه إلى ما يترتب على الفعل من مفاسد في الظاهر، وجعل المدار فيه على قطعية هذه المفاسد وظنيتها وتقسيمه كالآتي:

الأول: ما يكون من الأفعال مؤدياً إلى المفسدة قطعاً في العادة ومثل له بحفر البئر خلف باب الدار في الظلام بحيث يقع الداخل فيه بلا بدّ وشبه ذلك.

الثاني: ما يكون من الأفعال مؤدياً إلى المفسدة نادراً - لا قطعاً ولا كثيراً - كحفر البئر بموضع لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحد فيه، وأكل الأغذية التي غالبها لا يضر أحداً.

الثالث: ما يمكن أداؤه إلى المفسدة كثيراً وهو على وجهين:

أ - يكون غالباً في كثرته بحيث يغلب على الظن أداؤه إليها كبيع السلاح وقت الحرب، وبيع العنب للخمار، ونحو ذلك مما يقع في غالب الظن أداؤه إلى المفسدة.

ب - ثانيهما: ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً كثيراً ولكن كثرته لم تبلغ مبلغاً تحمل العقل على ظن المفسدة فيه دائماً كمسائل بيوع الآجال[1].

وقد قال في القسم الأول، وهو ما يؤدي إلى المفسدة قطعاً: أن هذا الفعل يتجاذبه نظران: نظر من حيث كون الفاعل قاصداً لما يجوز أن يقصد شرعاً من غير قصد إضرار بأحد وفعله أن نظر إليه من هذا الوجه جائز لا محظور فيه.

ونظر من حيث كونه عالماً بلزوم مضرة الغير من فعله هذا مع عدم استضراره لو تركه، وهو من هذه الوجهة مظنة لقصد الإضرار؛ لأنه حين فعل ذلك إما فاعل لمباح صرف لا يتعلق به أمر ضروري ولا حاجي، ولا تحسيني، فليس للشارع قصد في إيقاعه، وأما فاعل لأمر مأمور به على وجه

---

(١) انظر هذا التقسيم في «الموافقات» ٢/٢٥٦، طبعة صبيح، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

تقع فيه مضرة للغير مع إمكان فعله على وجه لا تترتب عليه هذه المضرة وليس للشارع قصد في وقوعه على الوجه الذي يلزم معه الضرر دون الآخر، وعلى كلا التقديرين أيضاً فإن قصد لذلك الفعل على هذا الوجه مع علمه بالمضرة لا يخلو من أحد أمرين. إما أن يكون قد قصر في النظر المأمور به وهذا ممنوع، وإما أن يكون قد قصد إلى نفس الإضرار وهو ممنوع أيضاً فيلزم على ذلك أن يكون هذا الفعل ممنوعاً[(1)].

وقال في القسم الثاني: وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً إن هذا القسم على أصله من الأذن؛ لأن المصلحة وإن كانت هي الغالبة فإن الندور لا يعتبر في انخرامها؛ لأنه لا توجد في الجملة مصلحة عرية من المفسدة إلا أن الشارع إنما اعتبر في مجاري العادة المصلحة ولم يعتبر ندور المفسدة، ولا يعد قصد القاصد هنا إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة مع معرفته بندور المفسدة عن ذلك تقصير منه في النظر ولا قصداً منه إلى وقوع الضرر. فالعمل باق على أصله في المشروعية والدليل على ذلك أن هذا هو الجاري في الأمور المشروعة كالقضاء بالشهادة في الدماء والأموال والفروج مع إمكان الكذب، والوهم، والغلط، وإباحة القصر في المسافة المحدودة مع إمكان عدم المشقة كالملك المترف، وإباحته في الحضر بالنسبة إلى ذوي الصنائع الشاقة ومثل هذا إعمال خبر الواحد والأقيسة الجزئية مع إمكان اختلافها والخطأ فيها من وجوه[(2)].

وقال في الوجه الأول من القسم الثالث: وهو ما يغلب على الظن أداؤه إلى المفسدة أن الظن الموجود هنا يلحق بالعلم بالقطعي ويعتبر هذا الظن الراجح سدّاً للذريعة، ويقرر هذا بعد بقوله: «والحاصل من هذا القسم أن الظن بالمفسدة والضرر لا يقوم مقام القصد إليه، فالأصل الجواز من الجلب أو الدفع وقطع النظر عن اللوازم الخارجة، إلا أنه لما كانت المصلحة تسبب

---

(١) «الموافقات» ٢/٢٦٣، ٢٦٤، طبعة صبيح، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.
(٢) «الموافقات» ٢/٢٦٤، طبعة صبيح.

مفسدة من باب الحيل أو من باب التعاون منع من هذه الجهة لا من جهة الأصل فإن المتسبب لم يقصد إلا مصلحة نفسه، فإن حمل التعدي فمن جهة أنه مظنة للتقصير، وهو أخفض رتبة من القسم الخاص ـ يشير إلى ما كان وقوع المفسدة فيه قطعياً ـ ولذلك وقع الخلاف فيه هل تقوم مظنة الشيء مقام نفس القصد إلى ذلك الشيء أم لا»[1]؟

وقال في الوجه الثاني من القسم الثالث وهو ما كان أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا غالباً أن هذا الوجه موضع نظر والتباس، والأصل فيه الحمل على الأصل من صحة الإذن؛ لأن العلم والظن بوقوع المفسدة منتفيان إذ ليس هنا إلا احتمال متردد بين الوقوع وعدمه ولا قرينة ترجح أحد الاحتمالين على الآخر واحتمال القصد إلى المفسدة والإضرار لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه لوجود العوارض من الغفلة وغيرها[1].

هذه هي الأقسام الناتجة عن إفضاء الأفعال إلى المفاسد ـ كما يراها الشاطبي ـ ومنها يتضح أن ما أدى إلى المفسدة قطعاً ممنوع باتفاق، وما أدى إلى المفسدة نادراً جائز باتفاق؛ لأن كل الأحكام الشأن فيها أن توجد فيها المصالح والمفاسد مختلطة ولا تتمحض فيها المصالح أو المفاسد.

يبقى ـ بعد ذلك ـ القسم الثالث من تقسيمات الشاطبي بوجهيه، وهذا القسم هو الذي ينبغي سده، ويتفق العلماء على الوجه الأول منه، ويختلفون في الوجه الثاني وهو ما أدى إلى المفسدة كثيراً، وإن لم يغلب على الظن ذلك كبيوع الآجال، فالإمام مالك مبالغة منه في الاحتياط والتحرز يمنع هذا القسم سداً للذريعة، ولذلك فإن الشاطبي يقول في هذا الوجه من هذا القسم: «إلا أن مالكاً اعتبره في سد الذرائع بناءً على كثرة القصد وقوعاً، وذلك أن القصد لا ينضبط في نفسه؛ لأنه من الأمور الباطنة لكن له مجال هنا وهو كثرة الوقوع في الوجود وهو مظنة ذلك، فكما اعتبرت المظنة، وإن صح التخلف

(١) «الموافقات» ٢/ ٢٦٦.

فكذلك تعتبر الكثرة؛ لأنها مجال القصد»[1].

ويؤيد الإمام مالك حديث زيد بن أرقم، فقد روى: «أن أمه قالت لعائشة: إني بعت منه عبداً بثمانمائة إلى العطاء واشتريته منه نقداً بستمائة، فقالت عائشة: بئسما اشتريت وأخبري زيداً أنه أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ، إلا أن يتوب»[2].

فعلى هذا يكون أصل سد الذرائع متفقاً عليه إلا أن للإمام مالك فيه ترجيحاً على غيره لمنعه لبيوع الآجال.

وقد وافقه الإمام أحمد بن حنبل، والإمام أبو حنيفة في بيوع الآجال وإن كانوا قد خالفوه في بعض الصور[3].

وخالف في منع بيوع الآجال الإمام الشافعي، وجعل المدار على القصد.

«وخلاف الإمام الشافعي في بيوع الآجال لا يعتبر خلافاً في أصل سد الذرائع في هذا الجانب؛ لأن الإمام الشافعي لا يجوز التذرع إلى الربا بحال إلا أنه لا يتهم من لم يظهر منه قصد إلى الممنوع»[4].

فالاختلاف بينه وبين الإمام مالك يعتبر بحق كما قال فضيلة المرحوم الشيخ محمد عبد الله دراز: «اختلاف في المناط الذي يتحقق فيه التذرع وهو من تحقيق المناط في الأنواع، فمالك يجعل وجود اللغو في البيعة المتوسطة دليلاً على قصد التوسل إلى الممنوع، والشافعي يزيد في المناط ويجعل دليلاً أخص من هذا، فلو صورت المسألة بأنه باع له حيواناً بعشرة إلى أجل ثم بعد شهر خرج إلى السوق ليشتري بدل الحيوان، فيوجد المبيع معروضاً في السوق وقد حالت الأسواق مثلاً أو تغير فاشتراه بخمسة نقداً فهذا ظاهر في أنه لم يقصد الممنوع لكنه بيع فاسد عند مالك، ولو لم يقصد كما قال الدرديري في

(١) «الموافقات» ٢/ ٢٦٦.

(٢) الحديث في «سنن الدارقطني» ص٣١١، طبعة الهند.

(٣) «تهذيب الفروق» ٣/ ٢٧٦.

(٤) «الموافقات»، للشاطبي ٤/ ٢٠٠، تحقيق: دراز.

شرحه الصغير، وقال ابن رشد أنه: لا إثم على فاعله فيما بينه وبين الله حيث لم يقصد الممنوع يعني وإنما ذلك الفسد لإطراد حكم الحاكم فقط»[1].

ومما يدل على أخذ المذاهب بأصل سد الذرائع في الجملة قول القرافي من المالكية: **«وليس سد الذرائع من خواص مذهب مالك كما يتوهمه كثير من المالكية»** بل الذرائع ثلاثة أقسام: قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه كحفر الآبار في طرق المسلمين فإنه وسيلة إلى إهلاكهم فيها، وكذلك إلقاء السم في أطعمتهم، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها، وقسم أجمعت الأمة على عدم منعه، وأنه ذريعة لا تسد، ووسيلة لا تحسم، كالمنع من العنب خشية الخمر فإنه لم يقل به أحد، وكالمجاورة في البيوت خشية الزنى، وقسم اختلف فيه العلماء هل يسد أم لا كبيوع الآجال[2] «فما أجمعت الأمة على سده هو ما كانت المفسدة فيه راجحة على المصلحة قطعاً أو غالبة الوقوع كحفر الآبار في الطرق، وإلقاء السم في الطعام، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى. وما أجمعت الأمة على عدم منعه من الذرائع هو ما كانت المفسدة فيه متوهمة الوقوع وأن في منعه نفسه مفسدة تفوق المصلحة المترتبة على عدم منعه كزراعة العنب خشية اتخاذ الناس منه السكر... إلخ الأمثلة».

والقسم الثالث هو ما كانت مفسدته غير مظنونة الوقوع ولكن يكثر في الناس التذرع إليها، ومما يؤكد ذلك أيضاً قول ابن الرفعة من الشافعية: «الذريعة ثلاثة أقسام:

(أحدها) ما يقطع بتوصيله إلى الحرام فهو حرام عندنا وعندهم ـ يعني: عند الشافعية والمالكية ـ.

(والثاني): ما يقطع بأنه لا يوصل ولكن اختلط بما يوصل فكان من

---

(١) «الموافقات» ٤/ ٢٠١، هامش.

(٢) «شرح تنقيح الفصول» ص٢٠٠، و«الفروق» ٢/ ٣٢، و«إرشاد الفحول»، للشوكاني ص٢١٧.

الاحتياط سد الباب وإلحاق الصورة النادرة التي قطع بأنها لا توصل إلى الحرام بالغالب منه الموصل غليه وهذا غلو في القول بسد الذرائع.

(والثالث): ما يحتمل ويحتمل، وفيه مراتب ويختلف الترجيح عندهم بحسب تفاوتها. قال: ونحن نخالفهم فيها إلا القسم الأول لانضباطه وقيام الدليل عليه»[١].

○ سد الذرائع والرأي:

مبدأ سد الذرائع يرجع إلى العمل بالمصلحة؛ لأن حقيقته ترجع إلى منع كل أمر يتوسل به إلى المفسدة فهو مبدأ ينظر فيه إلى مآلات الأفعال وما تؤدي إليه من خروج على المقاصد التي هدف إليها الشارع الحكيم في تشريعه، والموازنة بين المصلحة والمفسدة وترجيح غلبة إحداهما على الأخرى وقطعية إحداهما وظنية الأخرى كل ذلك يعود إلى اجتهاد المجتهد وإعماله الرأي، ويدخل هذا المبحث عند الأصوليين في انخرام المناسبة بما هو راجح أو مساوٍ.

○ سد الذرائع في فقه أهل المدينة:

اشتهر مذهب الإمام مالك ـ كما أسلفنا ـ بين المذاهب الفقهية الأخرى بالإكثار من سد الذرائع مبالغة في الاحتياط وتعلقاً بالمقاصد الأساسية التي شرعت من أجلها الأحكام، ولم يأت الإمام مالك في ذلك بدعاً فقد كان لهذا الأصل أساس عريق في مدرسته التي تتلمذ على أساتذتها، فكثير من فتاوى أهل المدينة الذين ورث عنهم الإمام مالك العلم والفقه تنحو نحو سد الذرائع، ويرجع ذلك إلى أن هذه المدرسة كانت تكثر من الاجتهاد المصلحي، وسد الذرائع وجه من وجه الاجتهاد المصلحي، فالإكثار منه يعد تطبيقاً عملياً للاجتهاد بالمصلحة[٢].

---

(١) «إرشاد الفحول»، للشوكاني ص٢١٧، ٢١٨.

(٢) انظر: «نظرية المصلحة رسالة دكتوراه بكلية الشريعة»، للدكتور حامد حسين ص ومخطوطة.

وقد كان لهذه المدرسة أسوة في أستاذها الأول عمر بن الخطاب في اجتهاداتها بسد الذرائع كما كان لها أسوة به وهي تفرع الأحكام اعتماداً على رعاية المصالح.

○ ومن اجتهادات سيدنا عمر بسد الذرائع:

١ ـ نهيه عن طلاق الثلاث في كلمة واحدة بعد أن كان ماضياً قبله، فقد منعه ﷺ أن الناس قد استعجلوا في أمر كان لهم فيه أناة فنهى عنه سداً لذريعة التتابع فيه. روى مسلم عن ابن عباس ﷺ قال: «كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث في كلمة واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر كان لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم فأمضاه»[١].

٢ ـ نهيه عن نكاح نساء أهل الذمة سداً لذريعة مواقعة المومسات منهن وما يجلبه ذلك من ضياع الأولاد بإفساد أخلاقهم، فقد أثر «أن حذيفة تزوج بيهودية فكتب إليه عمر: أن خلِّ سبيلها! فكتب إليه حذيفة: أحرام هي؟ فكتب إليه عمر: لا ولكني أخشى أن تواقعوا المومسات منهن»[٢].

٣ ـ ما قضى به ﷺ في أمر الرجل الذي تزوج بالمرأة في عدتها بتطليق المرأة منه وتحريمها عليه تحريماً مؤبداً زجراً لغيره وسداً لذريعة الفساد، روى الإمام مالك عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار «أن طليحة كانت تحت رشيد الثقفي، فطلقها ونكحها غيره في عدتها فضربها عمر بن الخطاب وضرب زوجها ضربات بالمخفقة وفرق بينهما ثم قال: أيما امرأة نكحت في عدتها فإن كان زوجها الذي تزوجها لم يدخل بها فرق بينهما ثم اعتدت بقية عدتها من زوجها الأول ثم كان الآخر خاطباً من الخطاب وإن كان دخل بها فرق بينهما ثم اعتدت بقية عدتها من الأول ثم اعتدت من الآخر

---

(١) انظر: «صحيح مسلم» بشرح النووي ١٠/ ٧٠، ٧١.

(٢) «أحكام القرآن»، للجصاص ٢/ ٣٩٧، وانظر: «تعليل الأحكام»، لفضيلة الأستاذ الشيخ محمد مصطفى شلبي ص٤٣.

ثم لا يجتمعان أبداً»[1].

٤ ـ ضربه لصبيغ العراقي ـ حين كان يطوف حاملاً القرآن ليسأله الناس عن مشكله ـ منعاً له من ذلك، وسداً لذريعة أن يشتغل بما لا ينبني عليه عمل. حكى ابن وهب قال: حدثنا مالك بن أنس قال: جعل صبيغ يطوف بكتاب الله معه، ويقول: من يتفقه يفقهه الله، من يتعلم يعلمه الله، فأخذه عمر بن الخطاب رضي الله عنه فضربه بالجريد الرطب ثم سجنه حتى إذا خف الذي به أخرجه فضربه، فقال: يا أمير المؤمنين! إن كنت تريد قتلي فأجهز علي، وإلا فقد أشفيتني شفاك الله فخلاه عمر. قال ابن وهب: «قال مالك: وقد ضرب عمر بن الخطاب صبيغاً حين بلغه ما يسأل عنه من القرآن»[2]، وفي هذا يقول الشاطبي: «وهذا الضرب إنما كان لسؤاله عن أمور من القرآن لا ينبني عليها عمل، وربما نقل عنه أنه كان يسأل عن السابحات سبحاً، والمرسلات عرفاً وأشباه ذلك والضرب إنما يكون لجناية أربت على كراهيته التنزيه، إذ لا يستباح دم امرئ مسلم، ولا عرضه بمكروه كراهية تنزيه، ووجه ضربه إياه خوف الابتداع عن المتشابهات القرآنية، ولذلك لما قرأ عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ۝٣١﴾ [عبس: ٣١]، قال: هذه الفاكهة فما الأب! ثم قال: ما أمرنا بهذا»[3].

○ ومن مظاهر إفتاء أهل المدينة بسد الذرائع:

١ ـ كراهيتهم لصيام ستة أيام بعد الفطر من رمضان وذلك خوفاً من أن يلحق عوام الناس ذلك برمضان ويعتقدون فريضته. جاء في الموطأ «قال يحيى: وسمعت مالكاً يقول في صيام ستة أيام بعد الفطر من رمضان: أني لم أر أحداً من أهل العلم والفقه يصومها ولم يبلغني ذلك عن أحد من السلف وأن أهل العلم يكرهون ذلك ويخافون بدعته وأن يلحق برمضان ما ليس منه

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٩، وانظر: «المغني»، لابن قدامة ٧/ ٤٨١، و«بداية المجتهد» ٢/ ٢٧.
(٢) «الاعتصام»، للشاطبي ٢/ ٥٤.
(٣) المرجع السابق ٢/ ٥٤، ٥٥.

أهل الجهالة والجفاء لو رأوا في ذلك رخصة عند أهل العلم ورأوهم يعملون ذلك»[1]، وأهل العلم والفقه هم سلف الإمام مالك من فقهاء المدينة كانوا يكرهون ذلك ويخافون بدعته بأن يختلط الأمر على عوام الناس فلا يميزوا بين رمضان وبين هذه الأيام ويعتقدوا أن صيامها فرض[2].

٢ ـ إجازتهم للسلف في الحيوان إذا كان معلوم الصفة ليتمكن الذي استلفه أن يرد مثله ولو كان مجهول الصفة لم يتمكن من ذلك واستثنائهم منه الجواري سداً للذريعة إذ ربما يستمتع بهن المقترض فيصل إلى ما لا يحل له. قال مالك: «الأمر المجتمع عليه عندنا أن من استسلف شيئاً من الحيوان بصفة وتحلية معلومة فإنه لا بأس بذلك وعليه أن يرد مثله إلا ما كان من الولائد فإنه يخاف في ذلك الذريعة إلا إحلال ما لا يحلّ فلا يصلح وتفسير ما كره من ذلك أن يستسلف الرجل الجارية فيصيبها ما بدا له ثم يردها إلى صاحبها بعينها فذلك لا يصح ولا يحل ولم يزل أهل العلم ينهون عنه ولا يرخصون فيه لأحد»[3]، وقد وافق أهل المدينة في ذلك الإمام الشافعي والجمهور إلا ما روي عن المزني إباحة ذلك[4].

٣ ـ يرى أهل المدينة أن من ابتاع طعاماً واكتاله لنفسه ثم جاءه من يريد شراءه منه، أن هذا المشتري إن أراد أن يأخذه إلى أجل فإن ذلك لا يجوز حتى يكتاله لنفسه سداً لذريعة الربا، قال مالك في الذي يشتري الطعام فيكتاله ثم يأتيه من يشتريه منه فيخبر الذي يأتيه: «أنه قد اكتاله لنفسه واستوفاه فيريد المبتاع أن يصدقه ويأخذ بكيله أن ما بيع على هذه الصفة ينقد فلا بأس به وما بيع على هذه الصفة إلى أجل فإنه مكروه حتى يكتاله المشتري الآخر لنفسه، وإنما كره الذي إلى أجل؛ لأنه ذريعة إلى الربا وتخوف أن يدار ذلك على هذا

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ١/٢٢٨.

(٢) «المنتقى»، للباجي ٢/٧٦، و«بداية المجتهد»، لابن رشد ١/٣٠٩، و«أحكام القرآن»، لابن العربي ١/٧٦، و«سبل السلام» ٢/١٧٦.

(٣) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/٨٥.

(٤) «المنتقى»، للباجي ٥/٩٩.

الوجه بغير كيل ولا وزن، فإن كان إلى أجل فهو مكروه ولا اختلاف فيه عندنا»[١].

٤ ـ نهيهم عن البيع والسلف وكراهيتهم إلى ما يؤدي إليه سداً للذريعة، قال مالك في الرجل يكون له على الرجل مائة دينار إلى أجل فإذا حلت قال له الذي عليه الدين؛ يعني: سلعة يكون ثمنها مائة دينار نقداً بمائة وخمسين إلى أجل، قال مالك: «هذا بيع لا يصلح ولم يزل أهل العلم ينهون عنه»[١].

وأهل العلم هنا هم فقهاء المدينة، وقد وضح العلة في منعهم من مثل هذه الصورة الإمام مالك حيث عقب على ما حكاه عنهم بقوله: «قال مالك: وإنما كره ذلك؛ لأنه إنما يعطيه ثمن ما باعه بعينه ويؤخر عنه المائة الأولى إلى الأجل الذي ذكر له آخر مرة ويزداد عليه خمسين ديناراً في تأخيره عنه فهذا مكروه ولا يصلح»[٢].

«ووجه كراهية أهل المدينة لمثل هذا الصنيع أن يدخله بيع وسلف؛ لأنه إنما ابتاع منه هذه السلعة بمائة معجلة وخمسين مؤجلة ليؤخره بالمائة التي حلت له عليه»[٣]، وهذا من بيوع الآجال ـ كما سيأتي ـ ونحن نتناول سد الذرائع في فقه الإمام مالك.

٥ ـ نهيهم عن الإقالة بغير رأس المال سداً لذريعة بيع الطعام قبل قبضه؛ لأن الإقالة إذا كانت بغير رأس المال كانت بيعاً وبيع الطعام قبل قبضه لا يجوز. قال مالك: «الأمر عندنا فيمن سلف في طعام بسعر معلوم إلى أجل مسمى فحل الأجل فلم يجد المبتاع عند البائع وفاء مما ابتاع منه فأقاله فإنه لا ينبغي أن يأخذ منه إلا ورقه أو ذهبه أو الثمن الذي دفع إليه بعينه فإنه لا يشتري منه بذلك الثمن شيئاً حتى يقبض منه، وذلك أنه إذا أخذ غير الثمن الذي دفع إليه أو صرفه في سلعة غير الطعام الذي ابتاع منه فهو بيع الطعام

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٨١، وانظر: «المنتقى» للباجي ٥/ ٧٤، ٧٥.
(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٨٠.
(٣) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٨٠، «الزرقاني على الموطأ» ٣/ ٣٢٤.

قبل أن يستوفي»[1]، وفي شرح هذا يقول الباجي: «وهذا كما قال: إن الإقالة في الطعام لا تكون إلا بمثل رأس المال عقداً وقضاءً؛ لأنه إذا كان بغير رأس المال خرج عن الإقالة إلى البيع الذي لا يجوز في الطعام قبل استيفائه وهو إذا عقد الإقالة بمثل رأس المال ثم قبض منه غير ذلك من عرض أو طعام أو عين مخالف لرأس المال فإن ذلك ممنوع للذريعة إلى بيع الطعام قبل استيفائه؛ لأنه يتهم أن يكون ما أظهراه من العقد لغواً، وقد باع الطعام قبل قبضه بعد ما ابتاعه به فخرج عن الإقالة إلى البيع الذي نهى عنه رسول الله ﷺ في الطعام قبل استيفائه»[2].

وفيما عدا ما تقدم من المسائل التي أفتى فيها جملة أهل المدينة بسد الذرائع وأضحى العمل جارياً على ذلك عندهم فإن فقهاء المدينة اعتمدوا في الفتيا على سد الذرائع وأفتوا به منفردين ومن ذلك:

١ ـ روي عن سعيد بن المسيب أنه كان ينهى عن بيع الحيوان باللحم، فسأله أبو الزناد عمن اشترى بعيراً مسناً بعشرة شياه فأفتاه سعيد بأنه إن كان اشتراها لينحرها فلا يجوز ذلك ومنع سعد من ذلك سداً لذريعة بيع اللحم باللحم. جاء في «الموطأ» وحدثني عن مالك عن أبي الزناد عن سعيد بن المسيب أنه كان ينهى عن بيع الحيوان باللحم، قال أبو الزناد: «فقلت لسعيد بن المسيب: أرأيت رجلاً اشترى شارفاً بعشرة شياه، فقال سعيد: إن كان اشتراها لينحرها فلا خير في ذلك»[3].

٢ ـ سأل رجل سعيد بن المسيب أنه يبتاع الطعام من أهل الأرزاق، ثم قبل أن يستلمه منهم يأخذ من الناس سلماً على أن يوفيهم من ذلك الطعام فنهاه سعيد بن المسيب عن ذلك؛ لأنه ذريعة إلى بيع الطعام، قبل استيفائه، روى الإمام مالك عن يحيى بن سعيد أنه سمع جميل بن عبد الرحمن المؤذن

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٦٥.

(٢) «المنتقى»، للباجي ٤/ ٢٠٣.

(٣) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٧١، والشارف هو: الناقة المسنة من النوق وجمعه شرف مثل بازل وبزل، انظر: «الزرقاني» ٣/ ٤٠٣.

يقول لسعيد بن المسيب: إني رجل أبتاع من الأرزاق التي يعطي الناس بالجار ما شاء الله ثم إني أريد أن أبيع الطعام المضمون عليّ إلى أجل، فقال له سعيد: «أتريد أن توفيهم من تلك الأرزاق التي ابتعت، فقال: نعم، فنهاه عن ذلك»(١).

والأصل في هذه المسألة أنه كان الشأن في العصر الأموي أن يعطى الناس صكوكاً مكتوباً فيها أعطيات الطعام سواء كانت هذه الأعطيات جزاء عمل كأرزاق القضاة ومنها ما يكون بغير عمل كالصكوك التي تعطى لأهل الحاجة فكان جميل هذا يعمد إلى شراء هذه الصكوك من أصحابها الذين خرجت لهم إما على صفة يصفونها أو على عادة معروفة عندهم عن طعام الصكوك تقوم مقام معرفة الجنس والصفة، ثم كان يأخذ أيضاً من الناس سلماً في طعام وهو ينوي أن يوفيهم من ثمن الأرزاق التي اشتراها فمنعه سعيد بن المسيب من ذلك؛ لأنه ذريعة إلى بيع الطعام قبل أن يستوفى. وفي تعليل هذا النهي وبيان سببه يقول الزرقاني: «أي: خوفاً من التساهل في ذلك حتى يشترط القبض من ذلك الطعام أو بيعه قبل أن يستوفيه فمنع من ذلك للذريعة التي يخاف منها التطرق إلى المحذور»(٢).

٣ ـ روي عن القاسم بن محمد أن رجلاً سأله عمن اشترى سلعة بعشرة دنانير نقد أو بخمسة عشر إلى أجل، فنهاه عن ذلك سداً لذريعة الربا، جاء في «الموطأ»: «وحدثني مالك أنه بلغه أن القاسم بن محمد سئل عن رجل اشترى سلعة بعشرة دنانير نقداً أو بخمسة عشر دنانير إلى أجل فكره ذلك ونهى عنه»(٣)، وقد وضح سبب النهي الإمام مالك حيث عقب على فتوى القاسم بن محمد بقوله: «قال مالك في رجل ابتاع سلعة من رجل بعشرة دنانير نقداً أو بخمسة عشر دينار إلى أجل قد وجبت للمشتري بأحد الثمنين أنه لا ينبغي ذلك؛ لأنه إذا أخر العشرة كانت خمسة عشر إلى أجل وإن نقد العشرة كان

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٦٣.
(٢) الزرقاني ٣/ ٢٨٩، وانظر: «المنتقى»، للباجي ٤/ ٢٨٥، ٢٨٨.
(٣) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٧٥.

إنما اشترى بها الخمسة عشر التي إلى أجل»[1].

٤ ـ نهى سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وأبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم وابن شهاب الزهري عن بيع الشخص حنطة بذهب إلى أجل ثم شراؤه بالذهب تمراً قبل أن يقبض الذهب؛ لأنه ذريعة إلى بيع الحنطة بالتمر إلى أجل وهو من باب ربا النسيئة الذي لا يجوز.

روى الإمام في «الموطأ» عن أبي الزناد «أنه سمع سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار ينهيان عن أن يبيع الرجل حنطة بذهب إلى أجل ثم يشتري بالذهب تمراً قبل أن يقبض الذهب فكره ذلك ونهى عنه مالك عن ابن شهاب بمثل ذلك»[2]، وفي شرح هذا يقول الباجي: «قوله في الترجمة: ما يكره من بيع الطعام إلى أجل، ثم أدخل فيه حديث سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وأبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم وليس فيه كراهية بيع الطعام إلى أجل وإنما فيه كراهة أخذ المطعوم من ثمنه لما في ذلك من النساء في بيع الطعام بالطعام وأما بيعه بالنسيئة فلا كراهية فيه، ولكنه يحتمل ذلك وجهين: أحدهما على قولنا أن عقدي الذريعة إذا منع منهما؛ لأنهما في صورة العقد الواحد المحرم، فإنه يجب نقضهما إذا باع حنطة بدراهم إلى أجل ثم أخذ بثمن الحنطة تمراً فهو من بيع الحنطة بالتمر إلى أجل، وذلك مفسدة، فهذا بيع الطعام إلى أجل على وجه»[3].

○ سد الذرائع في فقه الإمام مالك:

الأمر الثابت تاريخاً الذي كررنا الإشارة إليه أن الإمام مالكاً انتهى إليه فقه مدرسة المدينة ونضج على يديه، فغدا فقهه صورة صادقة للفقه المدني، وقد يسر للإمام مالك تأخره أن يصوغ هذا الفقه ويجمع شتاته ويربط بينه ليعود فقهاً تلاحظ من خلال تتبعه الضوابط والأسس والقواعد التي يتميز بها عن

---

(١) المرجع السابق ٢/ ٧٥.

(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٦٤.

(٣) «المنتقى»، للباجي ٤/ ٢٨٩، ٢٩٠.

غيره من صور الفقه في الأمصار الأخر وكما انضبطت كثير من قواعد الرأي التي استعملها أهل المدينة في اجتهادهم منذ عصر الصحابة لدى هذا الإمام العظيم كذلك انضبطت عنده قاعدة سد الذرائع، وكل ذلك إن دل على شيء فإنما يدل على التلازم والترابط الوثيق المحكم الذي يجمع بين أطراف هذه المدرسة منذ بداية تكونها إلى أن ختمت بالإمام مالك. والاعتماد على سد الذرائع في فقه الإمام مالك كثير ومن مظاهر ذلك في فقهه:

١ ـ أن الإمام مالكاً يذهب إلى أن من يرى هلال رمضان وحده سواء كان في المصر أو منفرداً في صحراء أنه يجب عليه أن يصوم خلافاً لمن رأى هلال شوال وحده فإنه ينبغي عليه ألا يفطر، ومستند الإمام مالك في هذا الحكم الأخير ـ عدم جواز فطر المنفرد برؤيته لهلال شوال ـ سداً للذرائع، إذ أنه لو أجيز لمن رأى هلال شوال وحده أن يفطر فإن في ذلك مجالاً لأن يفطر الناس ويدعون رؤية الهلال، فسدّاً لهذه الذريعة نهى الإمام مالك عن ذلك، جاء في «الموطأ»، قال يحيى: سمعت مالكاً يقول في الذي يرى هلال رمضان وحده أنه يصوم، لا ينبغي أن يفطر وهو يعلم أن ذلك اليوم من رمضان قال: ومن رأى هلال شوال وحده، فإنه لا يفطر؛ لأن الناس يتهمون على أن يفطر منهم من ليس مأموناً ويقول أولئك إذا ظهر عليهم: قد رأينا الهلال، ومن رأى هلال شوال نهاراً فإنه لا يفطر ويتم صيام يومه ذلك فإنما هو هلال الليلة التي تأتي»[(١)].

وفي تعليل نهي الإمام مالك عن الفطر لمن رأى هلال شوال وحده يقول الباجي في «المنتقى»: «ووجه ما احتج به مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أن ذلك ذريعة لأهل الفسق والبدع إلى الفطر قبل الناس بيوم ويدعون رؤية الهلال إذا ظهر عليهم»[(١)] ويقول الإمام مالك: قال الإمام أبو حنيفة: وفصل أشهب من تلاميذ الإمام مالك في ذلك فقال: يفطر بالنية ويمسك عن الأكل، وفي قول أشهب يقول الباجي: «وهذا هو الصحيح؛ لأنه بالإمساك عن الأكل يخرج

---

(١) «المنتقى»، للباجي ٢/ ٣٩، و«المدونة» ١/ ١٩٣، و«بداية المجتهد» ١/ ٢٨٥.

عما يخيف عليه»[1] ومثل هذا كراهية الإمام مالك صيام الغرر وهي الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر من كل شهر مخافة أن يظن الجهال وجوبها[2].

٢ ـ مذهب الإمام مالك أن الحيوان الذي يستباح أكله بالذكاة يجوز الانتفاع بجلده، والمتفق على تحريمه كالخنزير لا يجوز الانتفاع بجلده، وإن ذبح ودبغ؛ لأنه لا يحل بالذكاة ولا بغيرها، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ [المائدة: ٣] الآية، وأما المختلف في تحريمه كجلود السباع فقد روى ابن المواز عن مالك أنه لا بأس ببيع جلود السباع والصلاة فيها إذا ذكيت، وإن لم تدبغ إذا غسلت، وأما الحيوان المكروه اللحم كالفرس والحمار والبغل فقال ابن المواز نقلاً عن الإمام مالك: أنه لا يصلي به وإن ذبح ودبغ.

ووجه التفرقة عند الإمام مالك بين جلود السباع وإجازة الانتفاع بها مع أنها مختلف في تحريمها وبين الفرس والبغال والحمير وعدم إجازة الانتفاع بها بجلودها سد الذريعة فقد كره الانتفاع بجلود الفرس والبغال والحمير، لأنها كثيرة التكرر والوجود لا لعينها فربما تتخذ ذكاتها إلى الانتفاع بجلودها ذريعة إلى أكل لحومها؛ لأنها كثيرة. أما السباع فإنها غير كثيرة فلم يخف أن تكون ذكاتها ذريعة إلى أكل لحومها، وفي بيان أصل هذا الحكم في الشريعة وأن له نظائر، يقول الباجي في «المنتقى»: «ولا يمتنع مثل هذا في الشريعة فإن لحم الخنزير محرم كلحم الميتة وكالخمر ثم شرع الحد في شرب الخمر لما خيف التسرع إليها ولم يشرع الحد في أكل الميتة ولا أكل لحم الخنزير لما لم يخف التسرع إليها»[3].

٣ ـ يذهب الإمام مالك إلى منع المظاهر من القبلة واللمس والنظر إلى

---

(١) «المنتقى» ٢/ ٣٩.

(٢) «بداية المجتهد»، لابن رشد ١/ ٣٠٩.

(٣) «المنتقى»، للباجي ٣/ ١٣٦، و«بداية المجتهد» ١/ ٤٤١.

الصدر والشعر وغير ذلك من وسائل الاستمتاع قبل أن يكفر مع أن الظهار هو تحريم الوطء، ومستند الإمام مالك في ذلك «سد الذرائع»؛ لأن مثل هذا الفعل لا يدعو إلى خير «أي: أنه يكون وسيلة مفضية للممنوع»[١].

٤ ـ يذهب الإمام مالك إلى أن المريض الذي يطلق زوجته طلاقاً بائناً ويموت من مرضه ذلك أن زوجته ترثه، ومستند الإمام مالك في ذلك الاعتماد على سد الذرائع؛ لأن المريض يتهم في مثل هذه الحال إلى أن يكون إنما طلق زوجته من مرضه ذلك ليقطع حظها من الميراث[٢].

٥ ـ يذهب الإمام مالك إلى تحريق السلاح والطعام في أرض العدو وعرقبة البهائم والدواب سداً لذريعة انتفاع العدو بها، جاء في «المدونة» (قلت): أرأيت البقر والغنم والدواب والسلاح والأمتعة من متاع الروم ودوابهم وبقرهم وطعامهم وما ضعف عنه أهل الإسلام من أمتعات أنفسهم وما قام عليهم من دوابهم كيف يصنعون بهذا كله في قول مالك، (قال): قال مالك: «يعرقبون الدواب أو يذبحونها وكذلك البقر والغنم» قال: «وأما الأمتعة والسلاح فإن مالكاً قال: تحرق (قلت) والدواب والبقر والغنم هل تحرق بعد ما عرقبت؟ (قال): ما سمعته يقول تحرق (قال): ولقد قال مالك في الرجل تقف عليه دابته أنه يعرقبها أو يقتلها ولا يتركها للعدو ينتفعون بها»[٣].

ويكثر استعمال الإمام مالك لهذا الأصل في باب البيوع فترى الاحتياط والتحرز غالباً على فقهه فيها توقياً من الوقوع في الربا. وعبارات الإمام مالك في استعماله لهذا الأصل في باب البيوع والتفريع على أساسه واضحة في «الموطأ» ومن ذلك ما جاء في المراطلة فقد منعها إذا كان أحد الذهبين ـ في مراطلة الذهب بالذهب ـ أو الورقين ـ في مراطلة الورق بالورق ـ مصحوباً

---

(١) «المنتقى»، للباجي ٣٧/٤، ٣٨، «المدونة» ٨٣/٦، «بداية المجتهد» ١٠٩/٢.
(٢) «بداية المجتهد»، لابن رشد ٨٢/٢، ٨٣، وانظر: «المدونة» ٣٧/٦ وما بعدها.
(٣) «المدونة» ٤٠/٣.

بشيء آخر كالورق مع الذهب أو العروض أو غيرها إذا نقص أحد الذهبين عن الوزن سداً لذريعة الربا، قال مالك: «من راطل ذهباً بذهب أو ورقاً بورق فكان بين الذهبين فضل مثقال فأعطى صاحبه قيمته من الورق أو من غيرها فلا يأخذه فإن ذلك قبيح وذريعة إلى الربا؛ لأنه إذا جاز له أن يأخذ المثقال بقيمته حتى كأنه اشتراه على حدته جاز له أن يأخذ المثقال بقيمته مراراً؛ لأن يجيز ذلك البيع بينه وبين صاحبه.

قال مالك: ولو أنه باعه ذلك المثقال مفرداً ليس معه غيره لم يأخذه بعشر الثمن الذي أخذه به؛ لأن يجوز له البيع فذلك الذريعة إلى إحلال الحرام والأمر المنهي عنه»[1]، يعني الإمام مالك بقوله ذلك: أن من راطل ذهباً بذهب فإنه لا يجوز أن يكون مع أحد الذهبين ورق ولا عرض ولا أي شيء آخر، وبيان ذلك أن يكون دفع إليه دينارين بدينار ويجعل مع الدينار ثوباً أو طعاماً أو ورقاً أو غير ذلك ليكون في مقابلة الدينار الآخر فإنه لا يجوز سداً للذريعة، وذلك أنه إذا جاز له أن يأخذ بالمثقال قيمته حتى كأنه اشتراه مفرداً جاز له أن يأخذ قيمته مراراً ليجيز البيع بينه وبين صاحبه، يريد بذلك أن يجيز الممنوع المحظور بالشرع، وذلك أنه إذا باع ديناراً رديئاً بدينار جيد وأعطاه السلعة بالدينار الآخر الجيد وهو في الحقيقة إنما أعطاه الدينار الرديء بنصف الدينار الجيد وأخذ السلعة بدينار ونصف من الذهب الجيد وهذا مما لا يحل ولا يجوز، ولذلك قال مالك: ولو أنه باعه ذلك الدينار مفرداً لم يأخذ بعشر الثمن؛ يعني: أن ذلك الدينار الرديء الذي مع السلعة لو باعه مفرداً لم يعطه به الدينار الجيد من الدينارين، وإنما أضاف إليه السلعة ليتوصل بذلك إلى أخذ بعض دينار جيد بدينار رديء وهذه المسألة تعرف بمدّي عجوة[2].

ومن مظاهره أيضاً ما جاء في المراطلة إذا اختلفت صفة الذهبين في الجودة والرداءة فقد منع من ذلك سداً للذريعة إلى ربا الفضل، (قال مالك في الرجل يراطل الرجل ويعطيه الذهب العتق الجياد ويجعل معها تبراً غير جيد ويأخذ من

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٦١، ٦٢.

(٢) «المنتقى»، للباجي ٤/ ٢٧٧.

صاحبه ذهباً كوفية مقطعة وتلك الكوفية مكروهة عند الناس فيتبايعان ذلك مثلاً بمثل أن ذلك لا يصلح، قال مالك: وتفسير ما كره من ذلك أن صاحب الذهب الجيد أخذ فضل عيون ذهبه في التبر الذي طرح مع ذهبه ولولا فضل ذهبه على ذهب صاحبه لم يراطله صاحبه بتبره ذلك إلى ذهبه الكوفية فامتنع.

وإنما مثل ذلك مثل رجل أراد أن يبتاع ثلاثة أصوع من تمر عجوة بصاعين ومد من تمر كبيس فقيل له: هذا لا يصلح فجعل صاعين من كبيس وصاعاً من حشف يريد أن يجيز بذلك بيعه فذلك لا يصلح؛ لأنه لم يكن لصاحب العجوة ليعطيه صاعاً من العجوة بصاعي حشف ولكنه إنما أعطاه ذلك لفضل الكبيس أو أن يقول الرجل للرجل؛ يعني: ثلاثة أصوع من البيضاء بصاعين ونصف من حنطة شامية فيقول هذا: لا يصلح إلا مثلاً بمثل فيجعل صاعين من حنطة شامية وصاعاً من شعير يريد أن يجيز بذلك البيع فيما بينهما فذلك لا يصلح؛ لأنه لم يكن ليعطيه بصاع من شعير صاعاً من حنطة بيضاء ولو كان ذلك الصاع مفرداً، وإنما أعطاه إياه لفضل الشامية على البيضاء فهذا لا يصلح وهو مثل ما وصفناه من التبر.

قال مالك: «فكل شيء من الذهب والورق والطعام كله الذي لا ينبغي أن يبتاع إلا مثلاً بمثل فلا ينبغي أن يجعل مع الصنف الجيد منه المرغوب فيه الشيء المسخوط ليجاز البيع وليستحل بذلك ما نهي عنه من الأمر الذي لا يصلح إذا جعل ذلك مع الصنف المرغوب فيه، وإنما يريد صاحب ذلك أن يدرك بذلك فضل جودة ما بيع فيعطيه الشيء الذي لو أعطاه وحده لم يقبله صاحبه ولم يهم بذلك وإنما يقبله من أجل الذي يأخذ معه لفضل سلعة صاحبه على سلعته فلا ينبغي لشيء من الذهب والورق والطعام أن يدخله شيء من هذه الصفة إن أراد صاحب الطعام الرديء أن يبيعه بغيره، فليبعه على حدته ولا يجعل مع ذلك شيئاً فلا بأس به إذا كان كذلك»[1].

ومن أكثر ما فرع فيه الإمام مالك في باب البيوع اعتماداً على أصل سد

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٦٢.

الذرائع «بيوع الآجال»، وهي كل بيع جائز في الظاهر مؤد إلى ممنوع في الباطن[1]، كأن يبيع شخص لشخص آخر سلعة بعشرة دنانير نقداً ثم يشتريها منه بعشرين إلى أجل، وهذه البيوع إن نظر فيها إلى العقدين منفردين لكان مقتضى ذلك إجازتها، إلا أن منع الإمام مالك لها مبنيٌّ على كثرة قصد الناس بها التوصل إلى الممنوع فإن ذلك استدعى عنده منعها فاعتبر البيع الثاني بالبيع الأول للتهمة[2].

وصور هذه البيوع كثير قيل: إنها تصل إلى ألف مسألة[3]، والممنوع من هذه البيع كل بيع يؤدي إلى محظور كأن يكون التذرع بها مفضياً إلى «انظرني أزدك»، وإلى «بيع ما لا يجوز متفاضلاً»، أو «بيع ما لا يجوز نساء»، أو إلى «بيع وسلف»، أو «إلى ذهب وعرض بذهب»، أو «إلى ضع وتعجل»، أو بيع «الطعام قبل أن يستوفي»، أو «بيع وصرف»[4]، وهذه الوجوه كما يقول ابن رشد الحفيد هي أصول الربا[5].

وسنحاول أن نعرض لكل واحد من هذه الأقسام بالأمثلة التي توضحه:

١ ـ ما يؤدي إلى بيع وسلف:

أن يبيع شخص لآخر ثوبين بدينارين إلى شهر ثم يشتري منه أحدهما بدينار نقداً ويدخل مثل هذا الصنيع البيع والسلف من زاوية أن البائع آل أمره إلى أن دفع الآن سلعة وديناراً ويأخذ عند حلول الأجل وهو الشهر ديناراً فيغدو أحد الدينارين في مقابلة الدينار وهو سلف والآخر في مقابلة الثوب وهو بيع، وهذه هي الصورة الممنوعة أما إذا اشتراه بدينارين نقداً فلا يترتب عليه المحظور.

---

(١) «الخرشي»، ٥/١٠٧، وانظر: «أحكام القرآن»، لابن العربي ٢/٧٣٥.

(٢) «تهذيب الفروق» ٣/٢٧٥.

(٣) «الفروق»، للقرافي ٢/٣٢، و«بداية المجتهد» ٢/١٤٢، و«الزرقاني على مختصر خليل» ٥/٩٨.

(٤) «بداية المجتهد»، لابن رشد ٢/١٤٢، و«تهذيب الفروق» ٣/٢٧٥.

(٥) «بداية المجتهد»، لابن رشد ٢/١٤٣، وانظر: «أحكام القرآن»، لابن العربي ١/٢٤٣.

جاء في «المدونة»: (قلت): أرأيت إن بعتك عبدين بمائة دينار إلى سنة فاشتريت منك أحدهما بدينار قبل الأجل (قال): لا بأس بذلك إذا كان الدينار مقاصة مما على الذي عليه الحق، فإن كان الدينار غير مقاصة إنما ينقده الدينار فلا يجوز ذلك وهذا كله في قول مالك (قلت): فإن اشتريت أحدهما بتسعة وتسعين ديناراً نقداً (قال): لا يجوز ذلك (قلت): فإن اشتريت بمائة دينار نقداً (قال): لا بأس بذلك (قلت): وهذا قول مالك، قال: نعم (قلت): لم كرهته إذا أخذته بأقل من الثمن نقداً، ولم تجزه إلا أن يأخذه بجميع الثمن (قال): لأنك إذا أخذته بأقل من جميع الثمن دخله بيع وسلف (قلت): وأي موضع يدخله بيع وسلفِ (قال): لأنك إذا أخذته بخمسين نقداً صار الباقي منهما بخمسين وصار يرد إليك الخمسين التي أخذ منك الساعة نقداً إذا حل ويصير سلفاً ومعه بيع فلا يجوز ذلك[(١)].

وجاء في «الموطأ»: «قال مالك في الرجل يبتاع العبد أو الوليدة بمائة دينار إلى أجل ثم يندم البائع فيسأل المبتاع أن يقيله بعشرة دنانير يدفعها إليه نقداً أو إلى أجل ويمحو عنه المائة دينار التي له، قال مالك: لا بأس بذلك، وإن ندم المبتاع فسأل البائع أن يقيله في الجارية أو العبد ويزيده عشرة دنانير نقداً أو إلى أجل أبعد من الأجل الذي اشترى إليه العبد أو الوليدة فإن ذلك لا ينبغي، وإنما كره ذلك؛ لأن البائع كأنه باع منه مائة دينار له إلى سنة قبل أن تحل بجارية وبعشرة دنانير نقداً أو إلى أجل أبعد من السنة فدخل في ذلك بيع الذهب بالذهب إلى أجل»[(٢)]، وهذا الحكم كما قال الإمام مالك: أن البائع إذا زاد المبتاع مبلغاً معيناً اتفقا عليه مقابل أن يقيله فذلك جائز إلا إذا ندم المبتاع فسأل البائع أن يقيله من الصفقة مقابل أن يزيد عشرة دنانير نقداً فهذا لا يجوز؛ لأنه يؤدي إلى بيع وسلف، وتوضيح ذلك أنه عجل من المائة المؤجل عليه فصار بيعاً وسلفاً[(٣)].

---

(١) «المدونة» ٩/ ١١٧، ١١٨.

(٢) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٤٧.

(٣) انظر: «المنتقى»، للباجي ٤/ ١٦٤، و«الزرقاني» ٣/ ٢٥٢.

٢ ـ ما يؤدي إلى بيع ما لا يجوز متفاضلاً:

أن يشتري منه سلعة بمائة دينار إلى أجل شهر ثم يشتريها منه بثمانين نقداً أو أن يشتري منه سلعة بثلاثين ديناراً إلى أجل شهر ثم يشتريها منه بستين ديناراً إلى شهرين فهذا كله لا يجوز؛ لأن السلعة لما عادت إلى يد صاحبها صارت ملغاة وتقابلت الدنانير بالدنانير أو الدراهم بالدراهم.

ومن صور ذلك ما جاء في «الموطأ»، «قال مالك في الرجل يبيع من الرجل الجارية بمائة دينار إلى أجل ثم يشتريها بأكثر من ذلك الثمن الذي باعها به إلى أبعد من ذلك الأجل الذي باعها إليه أن ذلك لا يصلح وتفسير ما كره من ذلك أن يبيع الرجل الجارية إلى أجل ثم يبتاعها إلى أجل أبعد منه يبيعها بثلاثين ديناراً إلى شهر ثم يبتاعها بستين ديناراً إلى سنة أو نصف سنة فصار إن رجعت إليه سلعته بعينها وأعطاه صاحبه ثلاثين ديناراً إلى شهر بستين ديناراً إلى سنة أو إلى نصف سنة فهذا لا ينبغي»[١]، وفي توضيح هذا يقول الباجي: «وجملة هذا أن الذي يتحرر منه في هذا الباب أن يؤول أحدهما إلى بيع الشيء بجنسه متفاضلاً»[٢].

وتحت هذه الصورة صور تجوز وهي:

١ ـ أن يبيعه الجارية إلى ما قبل الأجل بمثل الثمن.

٢ ـ أن يبيعه الجارية إلى ما قبل الأجل بأكثر من الثمن.

٣ ـ أن يبيعه الجارية إلى الأجل بأكثر من الثمن.

٤ ـ أن يبيعه الجارية إلى الأجل بأقل من الثمن.

٥ ـ أن يبيعه الجارية إلى الأجل بمثل الثمن.

٦ ـ أن يبيعه الجارية إلى أبعد من الأجل بمثل الثمن.

٧ ـ أن يبيعه الجارية إلى أبعد من الأجل بأقل من الثمن.

وفي هذا يقول ابن رشد: «إن من باع شيئاً إلى أجل ثم اشتراه فإما أن

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٤٧.

(٢) «المنتقى»، للباجي ٤/ ١٦٦، و«الزرقاني» ٣/ ٢٥٢.

يشتريه إلى ذلك الأجل بعينه أو قبله أو بعده، وفي كل واحد من هذه الثلاثة إما أن يشتريه بمثل الثمن الذي باعه به منه، وإما بأقل وإما بأكثر يختلف من ذلك في اثنين، وهو أن يشتريها قبل الأجل نقداً بأقل من الثمن، أو إلى أبعد من ذلك الأجل بأكثر من ذلك الثمن»[١].

٣ ـ ما يؤدي إلى بيع ما لا يجوز نساء:

من باع شيئاً بذهب إلى أجل ثم اشتراه بفضة أو باع شيئاً بفضة إلى أجل ثم اشتراه بذهب فهذا كله لا يجوز؛ لأنه يؤدي إلى بيع ما لا يجوز نساءً ـ جاء في «المدونة» (قلت): أرأيت إن بعت ثوباً بثلاثين درهماً إلى شهر فاشتريته بدينار نقداً أيجوز هذا أم لا؟ (قال): لا يجوز هذا (قلت): لم؟ قال: «لأن ثوبه رجع إليه فصار لغواً وصار كأنه أعطاه ديناراً نقداً بثلاثين درهماً إلى شهر»[٢].

٤ ـ ما يؤدي إلى انظرني أزدك:

لو اشترى سلعة بعشرة دنانير إلى شهر ولما تم الشهر جاءه البائع يطلب المبلغ ولم يكن عند المشتري إذ ذاك ما يوفيه به فقال له: بع لي سلعة يكون ثمنها عشرة نقداً بخمسة عشر إلى أجل فإن مثل هذا البيع لا يجوز لما فيه من انظرني أزدك؛ لأن الغرض من الزيادة في ثمن السلعة إنما كان المقصود به تأجيل العشرة الواجبة عليه من قبل. وقد تقدم المنع من مثل هذه الصورة في فقه أهل المدينة وهم يفرعون اعتماداً على «سد الذرائع»: «قال مالك في الرجل يكون له على الرجل مائة دينار فإذا حلت قال له: الذي عليه الدين؛ يعني: سلعة يكون ثمنها مائة دينار نقداً بمائة وخمسين إلى أجل، قال مالك: هذا بيع لا يصلح ولم يزل أهل العلم ينهون عنه» وقد وضح ذلك الإمام مالك فقال: «وإنما كره ذلك؛ لأنه إنما يعطيه ثمن ما باعه بعينه ويؤخر عنه المائة

---

(١) «بداية المجتهد»، لابن رشد ٢/١٤١، ١٤٢، و«المنتقى»، للباجي ٤/١٦٦، و«المقدمات الممهدات»، لابن رشد ص٥٢٦، ٥٢٧.

(٢) «المدونة» ٩/ ١٢٠.

الأولى التي ذكر له آخر مرة ويزداد عليه خمسين ديناراً في تأخيره عنه فهذا مكروه ولا يصح»[1].

٥ ـ ما يؤدي إلى بيع وصرف:

وصورته أن يبيعه سلعة بذهب أو دراهم إلى أجل ثم يشتريها منه بسلعة نقداً وذهب أو دراهم إلى الأجل فهذا لا يجوز لاجتماع البيع وهو السلعة بالسلعة والصرف وهو الذهب بالذهب أو الدراهم بالدراهم عند حلول الأجل. جاء في «المدونة»: (قلت): أرأيت إن بعته ثوباً بعشرة دراهم محمدية إلى شهر فاشتريته بثوب نقداً أو بخمسة دراهم يزيدية إلى شهر؟ (قال): «لا خير في هذا؛ لأنه رجع إليه ثوبه الأول فألغي وصار كأنه باعه ثوبه الثاني بخمسة دراهم محمدية على أن يبدل له إذا حل الأجل خمسة يزيدية بخمسة محمدية»[2].

٦ ـ ما يؤدي إلى ضع وتعجَّل:

وصورته أن يشتري رجل من آخر ثوبين إلى أجل ثم يحدث أن يقيل البائع المشتري من أحد الثوبين على أن يدفع له ثمن الآخر نقداً أو يقدمه قبل حلول الأجل فهذا لا يجوز، قال ابن القاسم في «المدونة»: «إن مالكاً، قال: لو أن رجلاً باع ثوبين بثمن إلى أجل فأقاله من أحدهما وأخذ ثمن الآخر لم يكن بذلك بأس ما لم يتعجل الذي عليه قبل محل الأجل أو يؤخره عن أجله وإن كان قد غاب على الثوبين، ولو باع رجل من رجل أردبين من حنطة إلى أجل فغاب المشتري عليه فأقاله من أردب قمح لم يكن فيه خير حل الأجل أو لم يحل فالطعام بمنزلة العين في البيوع (قلت): فإن أقاله بحضرة البيع من أردب (قال): لا بأس بذلك ما لم يغب المشتري على الطعام وما لم يشترط إذا أقاله أن يعجل له ثمن الأردب الباقي قبل محل الأجل أو على أن ينقده الساعة.

---

(١) «الموطأ» بشرح السيوطي ٢/ ٨٠.
(٢) «المدونة» ٩/ ١٢٠.

(قلت): فإن غاب المشتري على الطعام ومعه ناس لم يفارقوه فشهدوا أن هذا الطعام هو الطعام الذي بعته بعينه (قال): إذا كان هكذا لم أر بأساً أن يقيله من بعضه ولا يتعجل ثمن ما بقي قبل محل الأجل (قلت): لم كرهه مالك أن يقيله من بعضه على أن يعجل له ثمن ما بقي قبل محل الأجل؟ (قال): لأنه يدخله تعجيل الدين على أن يوضع منه قبل محله ألا ترى أن البائع قال للمشتري: عجل لي نصف حقي الذي لي عليك على أن أشتري منك نصف هذا الطعام بنصف الدين الذي لي عليك فيدخله بيع الطعام على تعجيل حق»[1].

ومثله ما جاء في «المدونة» في السلم (قلت): أرأيت لو أن رجلاً أسلم برذوناً إلى رجل في عشرة أثواب إلى أجل وأخذ منه قبل محل الأجل خمسة أثواب والبرذون على أن هضم عنه الخمسة أثواب التي بقيت عليه أو أخذ منه خمسة أثواب قبل محل الأجل وسلعة سوى البرذون (قال): قال مالك: لا يصلح هذا؛ لأنه يدخله (ضع عني وتعجل) ويدخله أيضاً (بيع وسلف) (قلت): وأين يدخله بيع وسلف في قول مالك (قال): دخله سلف وبيع؛ لأنه لما أعطاه البرذون في عشرة أثواب إلى أجل فأتاه بخمسة أثواب قبل محل الأجل فكأن الذي عليه الحق: أسلف الطالب خمسة أثواب على أن يقبضها الذي عليه السلم من السلم الذي عليه إذا حل أجل الثياب على أن باعه البرذون أو السلف التي دفعها إلى الطالب بخمسة أثواب مما عليه فهذا بيع وسلف (قلت): وأين يدخله (ضع عني وتعجل) (قال): ألا ترى لو أن الطالب أتاه فقال: «عجل لي حقي قبل محل الأجل فقال له الذي عليه الحق لا أعطيك ذلك إلا أن تضع عني فقيل لهما: إن ذلك لا يصلح، فقال الطالب للمطلوب: أنا أقبل منك سلعة سوى أربعة أثواب وخمسة أثواب معها فأعطاه سلعة سوى أربعة أثواب أو أعطاه البرذون الذي كان رأس مال السلم وقيمته أربعة أثواب وخمسة أثواب فهذا (ضع عني وتعجَّل)[2]».

---

(١) «المدونة» ٩/ ١٢٢، ١٢٣.

(٢) «المدونة» ٩/ ١٢٣، ١٢٤.

٧ ـ ما يؤدي إلى بيع الطعام قبل أن يستوفي:

كأن يشتري شخص طعاماً بثمن إلى أجل معلوم وعند حلول الأجل يطلب من البائع هذا الطعام فلا يكون عنده ما يدفعه إليه من الطعام فيعمد البائع إلى أن يشتري من المشتري طعاماً بثمن يدفعه إليه مكان طعامه الذي وجب له. فذلك ممنوع عند مالك؛ لأنه ذريعة إلى بيع الطعام قبل أن يستوفي؛ لأنه رد إليه الطعام الذي كان قد ترتب في ذمته فيكون قد باعه منه قبل أن يستوفيه[١].

٨ ـ ما يؤدي إلى بيع ذهب وعرض بذهب:

وصورته أن يبيع شخص لآخر سلعة بمائة دينار إلى أجل ثم يندم المشتري ويسأل البائع الإقالة مقابل أن يعطيه عشرة مثاقيل نقداً، فهذا لا يجوز؛ لأنه بيع ذهب وعرض بذهب، إذا اشترى قد دفع للبائع السلعة والعشرة مثاقيل في المائة دينار التي وجبت عليه[٢].

هذا وقد اشترط المتأخرون من المالكية لبيوع الآجال شروطاً خمسة وهي:

١ ـ أن تكون البيعة الأولى لأجل.

٢ ـ أن يكون المشتري ثانياً هو البائع أولاً أو من تنزل منزلته.

٣ ـ أن يكون البائع ثانياً هو المشتري أولاً أو من تنزل منزلته.

٤ ـ أن يكون المشترى أولاً هو المبيع أولاً.

٥ ـ أن يكون الشراء الثاني من صفة ثمنه الذي باع به أولاً[٣].

---

(١) «بداية المجتهد» ٢/ ١٤٣.

(٢) «بداية المجتهد» ٢/ ١٤١.

(٣) «تهذيب الفروق»، للقرافي ٣/ ٢٧٥، و«الخرشي» ٥/ ١٠٩.

الباب الرابع

الرأي بين
مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة
«مقارنة»

ويضم فصلاً واحداً عن:

«الاتجاهات العامة للرأي بين المدرستين».

«الاتجاهات العامة للرأي بين المدرستين»
(مقارنة في الأصول والطريقة)

○ الرأي بين مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة:

أشرنا في حديث سبق ونحن نمهد لدراسة المدارس الفقهية أن المدرسة التي كانت تقف موقف الند لمدرسة المدينة من المدارس الفقهية التي عاصرتها هي مدرسة «الكوفة» وأبنَّا الأسباب التي رشحتها لتتبوأ هذا الموضع دون المدارس الفقهية الأخر في مكة والشام واليمن[1]، وذكرنا في موضع لاحق أن هذه المدرسة صارت هي مدرسة الرأي واقترن بها بعد ظهور الإمام أبي حنيفة، وليس معنى ذلك تجريدها من نزعة الرأي في الطبقات التي سبقت هذا الإمام الجليل، فقد أثبتنا ذلك وبيَّنا أن الرأي في هذه المدرسة كان منذ عهد مبكر يسير بحركة أسرع من الرأي في الحجاز، لكثرة الحوادث وازدحام المشكلات في بيئة العراق. وإنما عنينا بالرأي: الاتجاه الذي انقسمت حوله المدارس الفقهية إلى مدرسة رأي وحديث، والذي دفع بالرأي ليكون منهجاً يفرق بين منزعين خلافاً للعصر الأول الذي كانت أبرز صور الاختلاف فيه هي صور الاختلاف في المرويات ونزعة التلاحي الإقليمي.

ونعود هنا لنواجه الموضوع بصورة أخرى فنقارن مقارنة كلية عامة بين الرأي في مدرسة المدينة والرأي في مدرسة الكوفة. بعد أن أثبتت الدراسة المعتمدة على الفقه أن في مدرسة المدينة رأياً وأنها لم تكن أثرية من كل الوجوه، وإن كان للأثر التأثير الغالب في فقهها.

(١) انظر ص١٧٠ ـ ١٧٢ من هذا الكتاب.

وإثبات أن في مدرسة المدينة رأياً يستلزم بالضرورة أن نقارن بينه وبين الرأي في مدرسة الرأي الذي اشتهرت به وغدا ميسماً عليها: أن نقارن بينه من حيث أنه هل يتفق أو يختلف؟ وإذا اختلف هل اختلافه اختلاف في المقدار لاختلاف كثرة الحوادث وقلتها؟ أم اختلاف في النوع تبعاً لاختلاف كل بيئة وما تفرضه طبيعتها عن الأخرى؟ أم هو مزيج من هذا وذاك؟

ومن خلال هذه المقارنة يمكننا أن نضع أيدينا على الفوارق بين الرأي في المدرستين كما أنه يمكننا أن ندرك لماذا خصت مدرسة الرأي بهذا الاسم ما دام أن الرأي موجود في فقه كل من الحجازيين والعراقيين.

ولعل أول ما يجب علينا فعله ونحن نريد ذلك أن نقف عند تاريخ مدرسة الكوفة ومنهجها الفقهي.

○ مدرسة الكوفة:

تفرعت مدرسة الكوفة عن الصحابة الذين نزلوا العراق، وأشهرهم في التصدي للفتوى هو سيدنا عبد الله بن مسعود، روى عن الشعبي أنه قال: «ما دخلها أحد من أصحاب رسول الله ﷺ أنفع علماً ولا أفقه صاحباً منه؛ يعني: ابن مسعود»[(١)]. ويليه سيدنا علي في التأثير في هذه المدرسة حيث أخذ عنه بعض أهل الكوفة أثناء مقامه بينهم[(٢)] ولسيدنا عمر تأثير في هذه المدرسة؛ لأنه كان ذا تأثير بين في عبد الله بن مسعود وهو أساس فقه هذه المدرسة في عصر الصحابة[(٣)]، وفيما عدا هؤلاء فإن لكثير من الصحابة الذين نزلوا العراق واستوطنوا مثل سعد بن أبي وقاص، وأبي موسى الأشعري، والمغيرة بن شعبة وأنس بن مالك وغيرهم تأثيراً في هذه المدرسة إلا أن ما ذكروا هم الذين كثر الأخذ عنهم والتلقي، وأشهر من انتهى إليه فقه هؤلاء الصحابة من التابعين في

(١) «الطبقات الكبرى»، لابن سعد ٦/٦.
(٢) راجع «نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي» علي حسن عبد القادر ص١٥١.
(٣) انظر: «النصوص التي تدل على اتباع عبد الله بن مسعود لسيدنا عمر، في الفصل الخاص بموقف مدرسة المدينة من الرأي».

الكوفة علقمة بن قيس النخعي، والأسود بن يزيد النخعي، ومسروق بن الأجدع الهمداني، وعبيدة بن عمرو السلماني، وشريح بن الحارث القاضي.

روى ابن سعد في «الطبقات» عن حماد بن سلمة عن أيوب بن محمد قال: «كان أصحاب عبد الله بن مسعود خمسة: فمنهم من يقدم عبيدة ومنهم من يقدم علقمة، ولا يختلفون أن شريحاً آخرهم»[(١)]، وقيل لحماد بن أبي سليمان عدهم، فقال: «عبيدة وعلقمة ومسروق والهمداني وشريح»[(٢)]، ويعدهم إبراهيم النخعي ستة فقد روى ابن سعد عنه أنه قال: «كان أصحاب عبد الله بن مسعود الذين يقرؤون ويفتون ستة: علقمة، والأسود، ومسروق، وعبيدة، والحارث بن قيس، وعمرو بن شرحبيل»[(٣)].

وفي علمهم يقول سعيد بن جبير: «كان أصحاب ابن مسعود سرج هذه القرية»[(٤)] وروي بعضهم عن عطاء قال: «جالست عطاء فجعلني أسائله، فقال لي: ممن أنت؟ فقلت: من أهل الكوفة، فقال عطاء: ما يأتينا العلم إلا من عندكم»[(٥)]، وروي عن الشعبي أنه قال: «ما رأيت أحداً كان أعظم حلماً، ولا أكثر علماً، ولا أكف عن الدماء من أصحاب عبد الله إلا ما كان من أصحاب رسول الله ﷺ»[(٦)].

وقد خلف هؤلاء في القيام بالفتوى ونشر العلم في الكوفة عامر بن شراحيل الشعبي، وإبراهيم النخعي، وعن إبراهيم أخذ حماد بن أبي سليمان، وعن حماد أخذ الإمام أبو حنيفة الذي انتهى إليه فقه هذه المدرسة، وهكذا تسلسلت طبقات هذه المدرسة إلى أن انتهى فقهها إلى الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت.

---

(١) «الطبقات» ٦/ ٩٣.
(٢) المرجع السابق ٦/ ٩٣.
(٣) المرجع السابق ٦/ ٥.
(٤) «مناقب أبي حنيفة»، للكردري ١/ ٥٧.
(٥) المرجع السابق ٦/ ٥.
(٦) المرجع السابق ٦/ ٦.

○ منهج مدرسة الكوفة:

كان منهج أهل الكوفة منهجاً فقهياً خالصاً كما كان منهج مدرسة المدينة، وكان فقهاؤها يتجنبون الخوض في تفسير القرآن في غير المسائل المتعلقة بالأحكام، وكان فقههم مؤسساً على مرويات شيوخهم من الصحابة وراجعاً إلى فتاواهم فهم قد اعتمدوا فتاوى عبد الله بن مسعود، وقضايا سدنا علي ﷺ وغيرهما ممن نزل الكوفة من الصحابة وجمعوا من ذلك ما يسره الله لهم فاجتمعت لهم مسائل في كل باب من أبواب الفقه[١]، وكان الإجماع عندهم هو الإجماع العام ولم يكونوا يتقيدون بالإجماع الإقليمي كما هو الشأن والحال عند أهل المدينة. وكانوا ـ بعد ذلك كله ـ يجتهدون رأيهم فيما لا نص فيه، وكان الاجتهاد بالرأي عندهم كثيراً لأسباب استدعت ذلك، وأسلفنا تفصيل القول فيها من قلة في الحديث، وكثرة في الوقائع، وحدة في العقول.

وليس معنى إكثارهم من الرأي أنهم لم يكونوا يأخذون بالحديث، أو أنهم يعارضون الحديث برأيهم بل إن ذلك أمر دفعتهم إليه ضرورة ظروف بيئتهم وكان استعمالهم لرأيهم لعدم اطمئنانهم للحديث، ولذلك فإنهم إذا صح الحديث عندهم يتركون الرأي ويرجعون إليه، وقد فصلنا القول في ذلك، وفي رد التهمة التي اتهموا بها بتقديم رأيهم على الحديث.

○ الرأي بين المدرستين:

ذكرنا فيما سلف ونحن نقارن بين المدرستين في القرن الهجري الأول أن الرأي كان في المدرستين في ذلك العصر رأياً تخريجياً، وأن هذا الرأي التخريجي سار شأواً بعيداً في مدرسة الكوفة عنه في مدرسة المدينة، وقد بدأ ذلك الرأي ينضج ويأخذ صفة ثابتة على يد الفقيه الكوفي الكبير إبراهيم النخعي الذي أسلمه إلى الإمام أبي حنيفة، وقد كان إبراهيم النخعي هذا بمثابة

---

(١) انظر: «الإنصاف في بيان الأسباب التي أوجبت الاختلاف»، للدهلوي ص٦.

الواسطة التي انتقل بها فقه الكوفة إلى الإمام أبي حنيفة كما كان سعيد بن المسيب في فقهاء الحجاز.

وقد ظهر الرأي عنده بصورة واضحة أكثر من سلفه، ولكن لم يقدر لفقهه الذيوع إلا على يد الإمام أبي حنيفة الذي أخذه عن شيخه حماد بن أبي سليمان، ولذا فإن الدهلوي يرد فقه أبي حنيفة كله إلى فقه النخعي حيث يقول: «كان أبو حنيفة رضي الله عنه ألزمهم بمذهب إبراهيم وأقرانه، لا يجاوزه إلا ما شاء الله، وكان عظيم الشأن في التخريج على مذهبه، دقيق النظر في وجوه التخريجات، مقبلاً على الفروع أتم إقبال، وإن شئت أن تعلم حقيقة ما قلنا، فلخص أقوال إبراهيم النخعي وأقرانه من كتاب «الآثار» لمحمد رحمه الله، و«جامع عبد الرزاق» و«مصنف ابن أبي شيبة»، ثم قايسه بمذهبه تجده لا يفارق تلك المحجة إلا في مواطن يسيرة وهو في تلك اليسيرة أيضاً لا يخرج عما ذهب إليه فقهاء الكوفة»[1].

ومع ما في هذا القول من غلو فإن فيه دلالة على مدى ومبلغ تأثر الإمام أبي حنيفة بشيخه إبراهيم النخعي وطريقته.

وقد كان استعمال الرأي عند إبراهيم النخعي يبدو في مظهرين:

أولهما: استعماله لرأيه فيما لا نص فيه.

وثانيهما: نقده لمتن الحديث ومعناه:

وفي هذا يقول فيه الأعمش: «كان إبراهيم صيرفي الحديث»[2]، وكان يقول هو عن نفسه: «إني لأسمع الحديث فأنظر إلى ما يؤخذ منه وأدع سائره»[3]، وقوله: «لا يستقيم رأي بلا رواية ولا رواية بلا رأي»[4].

غير أن إبراهيم هذا كان مع استعماله لرأيه كثيراً لا يفرض المسائل قبل

---

(١) «حجة الله البالغة»، للدهلوي ١/ ١٤٥.

(٢) «حلية الأولياء» ٤/ ٢٢٠.

(٣) المرجع السابق.

(٤) «حلية الأولياء»، لأبي نعيم ٤/ ٢٥.

وقوعها ويفتي بناءً على ذلك، قال الأعمش عن إبراهيم: «كان إذا سئل عن مسألة لم يزد عن جواب مسألته»[1]، وقد كان ذلك اتجاه مدرسة الكوفة بعامة فلما جاء الإمام أبو حنيفة وأكثر من الفروض والتقدير واستعمال الحيل وغيرها من الأسباب التي جعلت نزعة الرأي المتميزة مقرونة به تميزت نزعة أهل الرأي وقابلتها نزعة أهل الحديث، وقد قسمنا مدرسة الحديث إلى قسمين: مدرسة الحديث كما يمثلها المدنيون وعلى رأسهم الإمام مالك بن أنس، ومدرسة الحديث كما يمثلها الإمام الشافعي والإمام أحمد بن حنبل ووضحنا الفوارق التي استوجبت ذلك[2].

ونقف هنا لنقارن بين الرأي في مدرسة المدينة وهي موطن الدراسة ـ وأصل مدرسة الحديث وأساسها ـ والرأي في مدرسة الكوفة بعد تميز نزعة الرأي فيها.

وقبل أن نذكر هذه الفوارق في المدرستين ينبغي أن نشير إلى اختلاف منهج الكوفيين والمدنيين في الحديث؛ لأن لهذا المنهج أثراً في فسح المجال للرأي، وقد رأينا في موطن سالف أن الحجوي يرد الاختلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث في الأساس إلى الاختلاف في السُّنَّة[3]، وفي المقارنة بينهم في ضوابط السُّنَّة نرى أن العراقيين الذين انتهت طريقتهم إلى الإمام أبي حنيفة يشترطون في قبول خبر الواحد شروطاً كثيرة فهم يوجبون عرضه على الكتاب والسُّنَّة المشهورة، وألا يكون في أمر تعم به البلوى، وألا يعمل راويه بخلافه، وكل هذه الضوابط ضوابط عقلية دفعهم إليها شكهم المطلق في الحديث لظروف أحاطت بيئتهم فرضت عليهم ذلك.

أما المدنيون الذين انتهت طريقتهم إلى الإمام مالك فهم ـ وإن اختلفوا عن أهل الحديث كما بينا ذلك سابقاً ـ في أنهم لا يقبلون خبر الواحد

---

(١) المرجع السابق ٤/٢١٩.

(٢) راجع ص٢٩٤ من هذا الكتاب.

(٣) راجع نص الحجوي في «الفكر السامي»، الربع الثاني ص١٩٥، ٢٥٨ من هذا الكتاب.

بإطلاق - وهم في ذلك يقربون من أهل الرأي - إلا أنهم يختلفون عن الأخيرين في أن ضوابطهم للسُّنَّة ضوابط أثرية فهم يشترطون في خبر الواحد عدم مخالفته لعمل أهل المدينة، ويقدمون خبر الواحد على عام القرآن وظاهره إذا عضده عمل أهل المدينة، فالفريقان يتفقان في المبدأ من حيث عدم قبول خبر الواحد بإطلاق كما هو الشأن والحال عند أهل الحديث المتأخرين (الشافعية والحنابلة والظاهرية) ويختلفان في الضوابط التي تكون محكاً يقبل به خبر الواحد ويرد.

○ اختلافهم في الرأي:

١ - الواقعية والفرضية:

كان الرأي في مدرسة المدينة بصوره السابقة المتعددة من قياس ومصلحة واستحسان يتجه اتجاهاً واقعياً يعنى بمعالجة المشكلات الواقعية ولم يكن يجنح نحو الفرض والتقدير.

والاتجاه إلى الواقع في الفتوى وكراهية الفرض والتقدير سمة بارزة في أقوال أهل المدينة منذ عصر الصحابة. روي عن سيدنا عمر ﷺ أنه قال وهو على المنبر: «أحرج بالله عن كل امرء سأل عن شيء لم يكن فإن الله قد بين ما هو كائن»[(١)]، وروي عنه أنه قال: «إياكم وهذه العضل فإنها إذا نزلت بعث الله من يقيمها ويفسرها»[(٢)].

وروي عن زيد بن ثابت «أنه كان إذا سأله إنسان عن شيء يسأل عنه حتى يقول أنزل أم لا؟ فإن لم يكن نزل لم يقل فيه وإن وقع تكلم فيه، وكان إذا سئل عن مسألة يقول: أوقعت؟ فيقال له: يا أبا سعيد ما وقعت ولكنها نعدها، فيقول: دعوها فإن كانت وقعت أخبرهم»[(٣)]، وحدث عبد الرحمٰن بن مهدي قال: «حدثنا موسى بن علي عن أبيه، قال: كان زيد بن ثابت إذا سأله

---

(١) «جامع بين العلم وفضله» ٢/ ١٧٣.

(٢) المرجع السابق ٢/ ١٧٥.

(٣) «جامع بين العلم» ٢/ ١٧٤.

إنسان شيء قال له: أكان هذا؟ فإن قال: نعم نظر وإلا لم يتكلم»[١].

وقد انتقل هذا الاتجاه إلى التابعين وتابعيهم في المدينة فكانوا يحرصون في الوقوف في الفتوى عند حد ما هو واقع وينفرون عن الفرض والتقدير قال الإمام مالك: «أدركت أهل هذه البلاد وأنهم يكرهون هذا الإكثار الذي في الناس اليوم، قال ابن وهب: يريد المسائل»[٢]، وقال: «إنما كان الناس يفتون بما سمعوا وعلموا ولم يكن هذا الكلام الذي في الناس اليوم»[٣] وروي أن القاسم بن محمد من فقهاء المدينة المشاهير في عصر التابعين كان يسأل بمنى فيقول: لا أدري لا أعلم فلما أكثر الناس عليه السؤال وألحوا فيه قال: «والله لا نعلم كل ما نسأل عنه ولو علمنا ما كتمناكم، ولا حل لنا أن نكتمكم»[٤]، وقال عنه يحيى بن سعيد: «سمعت القاسم يقول: ما نعلم كل ما نسأل عنه ولئن يعيش الرجل جاهلاً بعد أن يعرف حق الله تعالى عليه خير له من أن يقول ما لا يعلم»[٥]، وروي «أن عبد الملك بن مروان سأل ابن شهاب ـ من فقهاء المدينة في عصر تال لعصر التابعين ـ فقال له ابن شهاب: أكان هذا يا أمير المؤمنين؟؟ قال: لا. قال: فدعه فإنه إذا كان أتى الله بفرج»[٦]، وروي عن ابن هرمز أنه قال: «ينبغي للعالم أن يورث جلساءه قول: لا أدري»[٧].

وقد انتهى أمر التزام الواقعية في الفتوى ومجانبة الفرض والتقدير إلى إمام دار الهجرة الإمام مالك بن أنس الذي انتهى إليه فقه المدينة فأكثر من القول في ذلك، ومن ذلك ما روي عن أسد بن الفرات، قال: «كان ابن القاسم وغيره من أصحاب الإمام مالك يجعلوني أسأله عن المسألة، فإذا

(١) المرجع السابق ٢/ ١٧٥.
(٢) المرجع السابق ٢/ ١٧٥.
(٣) المرجع السابق ٢/ ١٧٥.
(٤) «حلية الأولياء»، لأبي نعيم ٢/ ١٨٤.
(٥) «الطبقات»، لابن سعد ٥/ ١٣٩، و«حلية الأولياء»، لأبي نعيم ٢/ ١٨٤.
(٦) «جامع بيان العلم» ٢/ ١٧٥.
(٧) «الموافقات» ٤/ ٢٨٨، و«المناقب»، للزواوي ٣١، ٣٢.

أجاب يقولون قل له: كان كذا؟ فأقول له، فضاق عليّ يوماً، فقال: هذه سليسلة بنت سليسلة إن أردت هذا فعليك بالعراق»[١] وقد عقب على هذا بقوله: «إنما كان مالك يكره فقه العراقيين وأحوالهم لإيغالهم في المسائل وكثرة تفريعهم بالرأي»[٢]، وما روي أن رجلاً عراقياً سأله عن شخص وطأ دجاجة فخرجت منها بيضة فأفقست البيضة عنده من فرخ أيأكله؟ فقال له الإمام مالك: سل عما يكون ودع ما لا يكون[٣] وسأله آخر عن نحو هذا فلم يجبه، فقال له: لِمَ لا تجيبني يا أبا عبد الله؟ فقال: «لو سألت عما تنتفع به أجبتك»[٤]، وقوله: «لا أحب الكلام إلا فيما كان تحته عمل»[٥].

ويؤيد هذا الاتجاه عند الإمام مالك أن المسائل الواقعة بالفعل لم يكن الإمام مالك يقدم على الفتوى فيها إلا بعد تفكير وروية وترديد للنظر، روي عنه ﷺ أنه قال: «إني لأفكر في مسألة منذ بضع عشرة سنة فما اتفق لي فيها رأي إلى الآن»[٦] وقوله: «ربما وردت عليّ المسألة فأفكر فيها ليالي»[٧]، وما أثر عنه «أنه كان إذا سأل عن المسألة قال للسائل: انصرف حتى أنظر فيها فينصرف ويردد فيها فقيل له في ذلك فبكى، وقال: إني أخاف أن يكون لي من المسائل يوم وأي يوم»[٨]، وكثير غير هذا.

والواقعية التي كان ينتهجها أهل المدينة في الفتوى والتفريع دليل على الاتباع في هذه المدرسة؛ لأن الإكثار من الأسئلة مذموم شرعاً دل على ذلك القرآن والسُّنَّة وعمل الصحابة، وقد رأينا ونحن ندرس الرأي في عصرهم أن السمة الغالبة عليه كانت هي الواقعية فالتزام أهل المدينة لذلك التزام لما جاء

---

(١) «الموافقات» ٤/٢٨٨.
(٢) «الموافقات» ٤/٢٨٨.
(٣) «الموافقات» ٤/٢٩٠.
(٤) «الموافقات» ٤/٢٩٠.
(٥) «تزيين الممالك في مناقب الإمام مالك»، للسيوطي ص١٧.
(٦) «الموافقات» ٤/٢٨٦.
(٧) المرجع السابق ٤/٢٨٦.
(٨) المرجع السابق ٤/٢٨٦.

به الكتاب والسُنَّة واتباع مطلق لعمل السلف الصالح من الصحابة في عمومهم قبل أن يحدث تفرقهم في الأمصار، ولمن بقي منهم في المدينة بعد أن حدث تفرقهم في الأمصار.

والتزام أهل المدينة للواقعية في فتواهم فوق أنه اتباع للسلف فإن فيه دليلاً على أن حركة الفقه المبني على الرأي في الحجاز كانت تسير في نفس الطريق الذي كان يسير فيه الصحابة، ولم تختلف عن ذلك كثيراً إلا بالقدر الذي يفرضه تطور الحوادث، وتشعبها، وحتى هذا التطور كان محكوماً بنظرة سلفية محافظة كما سنرى.

أما الرأي في مدرسة الكوفة فقد كان يتجه اتجاهاً فرضياً يغلب عليه طابع تشقيق المسائل وفرضها قبل أن تقع، وقد برز هذا الاتجاه في هذه المدرسة مع ظهور الإمام أبي حنيفة كما قال ذلك الحجوي، وأوردنا نصه في مكان سابق من هذا البحث[1]، أما قبل ذلك فقد كان الرأي في المدرستين رأياً واقعياً.

وقد ظلت الواقعية مستمرة كما رأينا في مدرسة المدينة حتى عصر الإمام مالك الذي انتهى إليه الفقه المدني.

أما في مدرسة الكوفة فإن الواقعية انتهت في عصر الإمام أبي حنيفة، واتجه إلى فرض المسائل؛ لأن ظروف العراق وما فيه من حوادث كثيرة حتمت عليه ذلك.

وعلى هذا فإن الواقعية في فقه المدينة التي استمرت إلى عصر الإمام مالك، والفرضية التي ظهرت مع ظهور الإمام أبي حنيفة تعتبر فارقاً واضحاً بين الرأي في فقه أهل المدينة والرأي في فقه أهل الكوفة بالصورة التي ضبط بها إمام كل من الفريقين فقه سلفه وأبرزه بها.

٢ ـ المصلحة والقياس:

كان الاتجاه الغالب على الرأي في مدرسة المدينة الاتجاه إلى مراعاة

---

(١) انظر: ص٢٩٠ من هذا الكتاب.

المصالح، وهذا الاتجاه انحدر إلى هذه المدرسة من أستاذها الأول في عصر الصحابة سيدنا عمر بن الخطاب الذي كان يكثر من الاجتهاد بالمصلحة ويمكن أن تكون هذه المدرسة باعتبار اتجاهها السلفي متأثرة في ذلك بالصحابة عموماً؛ لأن أكثر اجتهادات الصحابة كانت بالمصالح، وقد عرضنا لذلك ونحن ندرس المصلحة.

وفي أقوال أهل المدينة ما يدل على ذلك، قال ابن وهب: سئل مالك هل كنتم تقايسون في مجلس ربيعة ويكثر بعضكم على بعض؟ قال: «لا والله»[(١)]، وفي قول الإمام مالك هذا دلالة على أن الرأي عندهم لم يكن يتجه نحو الأقيسة، وإنما كان يتجه نحو مراعاة مصالح الناس.

أما الرأي في مدرسة العراق فقد كان يتجه إلى القياس في غالب أحواله، والقياس في مدرسة العراق قديم أخذه الإمام أبو حنيفة عن سلفه فيها كما أخذ الإمام مالك المصالح عن سلفه في المدينة، روى أبو بكر النهشلي عن حماد أنه قال: «ما رأيت أحضر قياساً من إبراهيم»[(٢)]، وقال الشعبي: «إنا نأخذ في زكاة البقر فيما زاد على الأربعين بالمقاييس»[(٣)]، وقال إبراهيم النخعي: «ما كل شيء نسأل عنه نحفظه ولكنا نعرف الشيء بالشيء»، وفي رواية أخرى قيل له: «أكل ما تفتي به الناس سمعته؟ قال: لا ولكن بعضه، وقست ما لم أسمع على ما سمعت»[(٤)]، وروي عنه أنه قال: «إني لأسمع الحديث فأقيس عليه مائة شيء»[(٥)].

ولعل اتجاه مدرسة الكوفة إلى القياس يرجع إلى أن بيئة العراق ـ كما سنرى ـ تأثرت بالفلسفة والجدل بسبب ما كان فيها من ثقافات وأديان قديمة، أما بيئة الحجاز فقد كانت بيئة محافظة لم يمسسها شيء من ذلك.

---

(١) «ترتيب المدارك»، للقاضي عياض ١/١٣٦.
(٢) «جامع بيان العلم» ٢/٧٥.
(٣) المرجع السابق ٢/٧٥.
(٤) «جامع بيان العلم» ٢/٨٢.
(٥) المرجع السابق ٢/٨٢.

وتبدو مظاهر اختلاف الرأي في هذا الجانب من حيث أن الرأي في فقه أهل المدينة ـ كما ضبطه الإمام مالك ـ رأي يتجه إلى المصلحة. وأن الرأي عند أهل الكوفة ـ كما ضبطه الإمام أبو حنيفة ـ رأي يتجه إلى القياس في مظاهر متعددة من وجوه الرأي: .

١ ـ أن المصلحة المرسلة وهي جانب من جوانب مراعاة المصلحة في التشريع تعتبر أصلاً قائماً بذاته في فقه الإمام مالك، وقد أفرط الإمام مالك في التعلق بها حتى قيل في ذلك أنه قد خلع الربقة، وهي عند الإمام أبي حنيفة لا تعتبر أصلاً قائماً بذاته وإنما تدخل تحت اسم الاستحسان.

٢ ـ أن القياس عند أهل المدينة كما ضبطه الإمام مالك يتجه اتجاهاً مصلحياً فالتعويل فيه على تحقيق المصلحة أكثر من التعويل على ملاحظة الحدود والضوابط المنطقية وتظهر مظاهر هذا الاتجاه عند المدنيين في:

أ ـ إجازتهم القياس في الحدود والكفارات إذا عقل المعنى ـ كما رأينا ذلك سابقاً ـ فتعويلهم على معقولية المعنى دليل على اتجاههم نحو تحقيق المصلحة التي هدف إليها الشارع في أحكامه من خلال القياس.

ب ـ إجازتهم القياس على مواضع الرخص وفي الأمور المستثناة، وهذا توسع منهم في تحقيق المصلحة، ومتابعة للرحمة التي يهدف إليها الشارع.

ج ـ إجازتهم القياس في فروع العبادات إذا اقتضت المصلحة ذلك وقد أشار إلى ذلك القرافي صراحة فقال ـ وهو يستدل لجواز إثبات القياس في فروع العبادات ـ: «حجة الجواز أن الشريعة إذا وجد فيها أصل عبادة لنوع من المصالح ووجد ذلك النوع الثابت من المصالح في فعل آخر وجب أن يكون مأموراً به عبادة قياساً على ذلك النوع الثابت بالنص تكثيراً للمصلحة، والأدلة الدالة على القياس لم تفرق بين مصلحة ومصلحة وما ذكرتموه من الفرق معارض بأن مصلحة أصل العبادة إما أعظم من مصلحة النوع أو مثلها؛ لأن الأصل لا يكون أضعف من فرعه وعلى كل تقدير وجب القول بالقياس تحصيلاً لتلك المصلحة التي هي أعظم بطريق الأولى أو المصلحة المساوية؛

لأن حكم أحد المثلين حكم الآخر»[1].

د ـ اتفاقهم مع الشافعية في جواز التعليل بالعلة القاصرة، فإن في هذا المسلك تعلقاً بمعنى المصلحة من زاوية محاولة التعرف على الحكمة التي شرع من أجلها الحكم بصرف النظر عن التعدية وعدمها في حين يتمسك الحنفية بعدم جواز التعليل بالعلة القاصرة؛ لأن مسلكهم القياس مسلك ضابط أكثر من أن يكون مسلكاً متعلقاً بالمصالح.

ولعل أوضح قول يمكن الاعتماد عليه في إجازة المالكية للتعليل بالعلة القاصرة، وفي أن هذا اتجاه إلى المصلحة قول القرافي ـ وهو يعرض للخلاف في هذا الموضوع ـ «قال القاضي عبد الوهاب بالقاصرة: قال أصحابنا وأصحاب الشافعي وانبنى على ذلك تعليل الذهب والفضة بأنها أصول المنصوصة والمستنبطة فمنع المستنبطة إلا أن ينعقد فيها إجماع حجة المنع مطلقاً أن القاصرة غير معلومة من طريق الصحابة ﷺ فلا تثبت؛ لأن القياس وتفاريعه إنما يتلقى من الصحابة ويلزم من عدم المدرك عدم الحكم حجة من فصل بين المنصوصة وغيرها أن النص تعبد من الشارع يجب تلقيه بالقبول.

أما استنباطنا نحن فلا يجوز أن يكون إلا للتعدية والجواب عن الأول أن المنقول عن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ الفحص عن حكم الشريعة وأسرارها بحسب الإمكان، ومن حكمة الشريعة الإطلاع على حكم الشرع في الأصل فيكون ذلك أدعى لطواعية العبد، وسكون نفسه للحكم. وعن الثاني أنا نستنبط لما تقدم من القواعد، ولأنه قد يجتمع في الأصل مع القاصرة وصف متعد والحكم منفي عنه بالإجماع فيكون ذلك الوصف المتعدي قد ترك بلا معارض وهذه فائدة أخرى في اعتباره القاصرة»[2].

هـ ـ إجازتهم التعليل بالحكمة وهو الأمر الذي انبنت عليه فروعهم التي عللوا فيها ووقف عنده الأصوليون منهم في حين أن الأصوليين من الحنفية،

---

(١) «شرح تنقيح الفصول»، للقرافي ص١٨٢.
(٢) «شرح تنقيح الفصول»، للقرافي ص١٧٩.

اتجهوا إلى وجوب التعليل بالوصف الظاهر المنضبط وذلك أيضاً مبعثه تعلقهم المطلق بمنطقية القياس[1].

٣ ـ اختلاف صورة الاستحسان:

يتفق العراقيون الذين انتهت طريقتهم إلى الإمام أبي حنيفة، والمدنيون الذين انتهت طريقتهم إلى الإمام مالك بن أنس ﷺ في الأخذ بمبدأ الاستحسان وهو وجه من وجوه الرأي كما وقفنا على ذلك في فصل سابق، ويتفقان أيضاً في أن هذا الاستحسان في غالب أحواله استثناء من قاعدة عامة، ويختلفان ـ بعد ذلك ـ في أمور:

أ ـ أن موجبات هذا الاستثناء تختلف من فريق لآخر:

فهي عند الحنفية:

١ ـ النص.

٢ ـ الإجماع.

٣ ـ الضرورة.

٤ ـ العرف.

وعند المالكية:

١ ـ العرف.

٢ ـ الإجماع.

٣ ـ المصلحة.

٤ ـ تركه لليسير التافه رفعاً للمشقة وإيثاراً للتوسعة.

٥ ـ مراعاة الخلاف.

ومن هذا نرى أن سبل هذا الاستثناء تختلف من فريق لآخر في بعض الوجوه وإن اتفقت في بعضها الآخر.

ب ـ أن القاعدة التي تتحكم في طريق هذا الاستثناء استحساناً راجعة

---

(١) انظر في ذلك: «الشاطبي في الموافقات» ١/ ٢٦٥، حيث سمى الوصف الظاهر المنضبط سبباً، وسمى الحكمة بالعلة وقرن الأحكام بها.

إلى أصول كل من الفريقين وطريقته في الفتوى والتفريع، ولذلك فإن المدنيين يدخل في الإجماع عندهم «إجماع أهل المدينة»، ويكون موجباً للعدول عن القياس استحساناً، ولا يكتفون باعتبار مجرد الإجماع كما هو الشأن والحال عند العراقيين.

ج ـ أن المدنيين تأسيساً على اعتبارهم للمصالح المرسلة وفسحهم المجال الكبير لها في فقههم وأنها المستند الذي يقوم عليه الرأي في غالب أحواله عندهم كما رأينا في حديث سبق يتوسعون في اعتبار هذه المصلحة طريقاً من طرق الاستثناء، وموجباً من موجبات العدول عن القياس استحساناً، ويراعون في ذلك تفاصيلها حرصاً عليها فيتركون القياس في الحاجيات إذا كان اطراده فيها يؤدي إلى تأثير على الضروريات، ويدعونه في التحسينيات إذا كان اتباعه فيها يؤدي إلى تأثير على الحاجيات وهكذا. ومن أمثلة ذلك في فقههم أنهم تركوا اشتراط العدالة في الوصي واكتفوا في ذلك بمستور الحال مع أن الإيصاء ولاية، والولاية لا بد فيها من العدالة ولكنهم خالفوا هذا الشرط دفعاً للمشقة الناشئة من الحيلولة بين الإنسان وبين من يريد أن يعتمد عليه[1].

وفي تقرير هذا عندهم يقول الإمام أبو إسحاق الشاطبي عن الاستحسان: «وهو ـ أي: الاستحسان ـ في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع ـ في الجملة ـ في أمثال تلك الأشياء المفروضة كالمسائل التي يقضي القياس فيها أمراً إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة كذلك وكثير ما يتفق في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي فيكون القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارده فيستثنى موضع الحرج. وكذلك الحاجي مع التكميلي أو الضروري مع التكميلي وله في الشرع أمثلة

(١) «شرح تنقيح الفصول»، للقرافي ص١٧٠.

كثيرة، كالقرض مثلاً فإنه ربا في الأصل؛ لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل ولكنه أبيح لما فيه من الرفقة والتوسعة على المحتاجين بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين.

ومثله بيع العرية بخرصها تمراً فإنه بيع الرطب باليابس ولكنه أبيح لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة إلى المعري والمعرى، ولو امتنع مطلقاً لكان وسيلة لمنع الإعراء، كما أن ربا النسيئة لو امتنع في القرض لامتنع أصل الرفق من هذا الوجه، ومثل الجمع بين المغرب والعشاء للمطر وجمع المسافر وقصر الصلاة والفطر في السفر الطويل وصلاة الخوف وسائر الترخصات التي على هذا السبيل فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك؛ لأنا لو بقينا مع الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة فكان من الواجب رفع ذلك المآل إلى أقصاه، ومثله الإطلاع على العورات في التداوي والقراض والمساقاة، وإن كان الدليل العام يقتضي المنع وأشياء من هذا القبيل كثيرة ثم يتبع ذلك بقوله: «هذا نمط من الأدلة الدالة على صحة القول بهذه القاعدة وعليها بنى مالك وأصحابه»[1].

ولإكثار المدنيين من هذا الضرب من الاستحسان لفرط تعلقهم بالمصالح يحصر بعضهم تعريف الاستحسان فيه دون غيره فيقول: «الاستحسان عند مالك استعمال مسألة جزئية في مقابلة قياس كلي»[2]، ويقول ابن العربي وهو يعرفه مقارناً بين المذهبين فيه: «أن العموم إذا استمر، والقياس إذا اطرد فإن مالكاً وأبا حنيفة يريان تخصيصه بأي دليل كان من ظاهر أو معنى» ثم يعقب على ذلك قائلاً: «ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة»[3]، ويعرف ابن رشد فيقول: «الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل»[4]

---

(١) «الموافقات» ٤/ ٢٠٧.

(٢) «الاعتصام» ٢/ ١٣٩.

(٣) «الاعتصام» ٢/ ١٣٨.

(٤) «بداية المجتهد»، لابن رشد ٢/ ١٨٥.

بل إن إفراط المدنيين في هذا النوع دفع الإمام الشاطبي إلى أن يعلق على بعض الأمثلة التي أوردها للاستحسان المصلحي بقوله: «فإن قيل: هذا من باب المصالح المرسلة لا من باب الاستحسان، قلنا: نعم!!» «إلا أنهم صوروا الاستحسان تصور الاستثناء من القواعد بخلاف المصالح المرسلة»[(١)].

د ـ أن العراقيين تحكم الاستحسان عندهم طريقتهم، وهي طريقة تنزع نحو القياس كما بينا ذلك سابقاً، والعقلية القياسية تجري دائماً وراء الضبط المنطقي وتفرط في التعلق به ولهذا فإن أبرز أنواع الاستحسان عندهم الاستحسان الناتج عن مقابلة قياس خفي مؤثر لقياس جلي ضعيف الأثر. فحتى الاستحسان عندهم يغلب عليه مراعاة ضبط غلو القياس وتأثيره. بخلاف المدنيين الذين يسعون ـ بحق ـ إلى علاج غلو القياس وتفادي الحرج الذي يترتب على التمادي فيه عن طريق الاستحسان الذي ينزعون فيه إلى رعاية المصلحة ورفع الحرج. ولهذا روي عن الإمام مالك قولته المشهورة في ذلك: «إن المغرق في القياس يكاد يفارق السُّنَّة، وإن الاستحسان عماد العلم»[(٢)]؛ يعني بذلك: أن الذي يجعل جل همه تتبع الجزئيات ويغرق في قياس بعضها على بعض من غير أن يمد بصره لمقاصد الشريعة العامة فيستثني من هذا القياس المواطن التي يكون فيها حرج ومشقة تنكب الطريق وبعد عن السُّنَّة.

هـ ـ أن الاستحسان المدني قائم على قاعدة مدنية ضبطها الإمام الشاطبي وهي قاعدة «النظر في مآلات الأفعال»، وفي هذا يقول ـ وقد سلك الاستحسان ضمن هذه القاعدة. «الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة إلا أنه نظر في لوازم الأدلة ومآلاتها»[(٣)].

والاستحسان العراقي ـ الذي ضبطه الإمام أبو حنيفة ـ غير ذلك في غالب أحواله؛ لأنه يقوم على نص جزئي في مقابلة قياس كلي أو في مقابلة

---

(١) «الاعتصام» ٢/ ١٤١.
(٢) «الاعتصام» ٢/ ١٣٨.
(٣) «الموافقات» ٤/ ٢٠٩، وانظر: «المسألة العاشرة التي عقدها الشاطبي للنظر في مآلات الأفعال»، و«الموافقات» ٤/ ١٩٤.

دليل عام، ولهذا فإن فضيلة الشيخ عبد الله دراز يعلق على كلام الشاطبي - وهو يتحدث عن الاستحسان في هذه القاعدة فيقول: «هذا ظهر في استحسان مالك التخصيص بالمصلحة، أما استحسان أبي حنيفة الذي يخصص بقول الواحد من الصحابة فالتخصيص ليس فيه نظر للمآل، وإنما هو بالنص الجزئي في مقابلة القياس الكلي أو العام»(١).

٤ - اختلاف الرأي تبعاً لاختلاف العرف والبيئة:

كان الرأي في البيئتين يختلف تبعاً لاختلاف العرف والبيئة. وبيئة الحجاز غير بيئة العراق؛ لأن مجتمع الحجاز كان مجتمعاً محافظاً لم يألف ما ألفه مجتمع العراق من تعقد في المعاملات، واختلاف في النحل والمعتقدات، ويرجع ذلك إلى أن مجتمع الحجاز كان منذ قديم الزمن مجتمعاً تغلب عليه روح البداوة عاش أهله أغلب زمنهم عيشة قبائل رحل لا يستقرون في مكان واحد ولا يتصلون بالأرض اتصالاً كاملاً «وليس هذا النوع من المعيشة بالذي يرقى قومه ويسلمهم إلى الحضارة وإنما يسلم إلى الحضارة عيشة القرار واستخدام العقل في تنظيم شؤون الحياة»(٢).

أما العراق فقد كانت منذ قديم الزمن منطقة تلاقت فيها حضارات مختلفة «فالبابليون والأشوريون والكلدانيون كل هؤلاء أنشأوا في العراق ممالك تختلف صبغتها، وكانت مدنيتهم مناراً يلقي أشعته على ما حوله من البلدان»(٣)، كما أنه كانت بها قبل الإسلام - بحكم تبعيتها للفرس - كثير من الديانات مثل الزرادتشية(٤)، ....

(١) «الموافقات» ٤/ ٢٠٩ (هامش).
(٢) انظر: «فجر الإسلام» للأستاذ أحمد أمين ١/ ٤.
(٣) المرجع السابق ١/ ١٨١.
(٤) الزرادتشية: ديانة كانت بفارس قبل الإسلام نسبة إلى «زرادتش» الذي ظهر في منتصف القرن السابع قبل الميلاد، ومات نحو سنة (٥٨٣ ق.م) وكان موطنه «أذربيجان» غير أن دعوته بدأت من بلخ وانتشرت منها في فارس كلها. وكانت تعاليمه تقوم على أن للعالم أصلين: النور، والظلمة، وأصل الخير من الآلهة =

والمانوية[١]، والمزدكية[٢].

وظهرت بها بعد الإسلام الفرق الدينية والكلامية المختلفة من شيعة وخوارج، وجهمية[٣]، ومرجئة[٤]، ومعتزلة[٥]، وقد صبغت كل هذه المؤثرات

= هو «أهورا»، وأصل الشر هو «أهرمش»، ولأصل الخير يرجع كل ما هو حسن ونافع من الحق والعدل والنظام، وللشر يعود كل ما هو ذميم، وأصل الشر عنده الظلمة.
انظر: «الملل والنحل»، للشهرستاني ٢/٦٣، ٦٤، و«فجر الإسلام» للأستاذ أحمد أمين ص١٠٠، وما بعدها، والرأي في الفقه الإسلامي: محمد مختار القاضي ص٧٣.

(١) المانوية: ديانة أخرى كانت بفارس قبل الإسلام وهي ترجع في نسبتها إلى ماني بن فاتك الحكيم ولد سنة (٢١٥م)، ودام مذهبه إلى القرن الثالث عشر الميلادي والسابع الهجري، وترتكز تعاليم المانوية على أن العالم يقوم على أصلين هما: النور والظلمة كما يقول الزرادتشية، غير أن المانوية وإن اتفقت مع الزرادتشية في ذلك إلا أنها تختلف عنها في أن «زرادتش» يرى أن العالم الحاضر عالم خير لغلبة الخير على الشرفية، ويخالفه في ذلك ماني، ويرى أن نفس الامتزاج شر يجب الخلاص منه، وأن زرادتش تقوم فلسفته وديانته على أن يعيش الإنسان عيشة سوية فيتزوج وينسل، أما ماني فكان ينزع في فلسفته منزعاً رهبانياً.
انظر: «الملل والنحل» ٢/٦٥، و«فجر الإسلام» ص١٠٤.

(٢) المزدكية: نسبة إلى مزدك الذي ظهر في فارس سنة (٤٨٧م) وكان يقول بالنور والظلمة كما كان يقول بذلك الزرادتشية والمانوية. وكان له بعض التعاليم الغريبة فقد كان يرى أن الناس يشتركون حتى في النساء، انظر: «تاريخ الطبري» ٢/٨٨، و«فجر الإسلام» للأستاذ أحمد أمين ص١١٠، ١١١.

(٣) الجهمية: نسبة إلى رئيسهم الجهم بن صفوان (ت١٢٨هـ) وهم الجبرية الذين يقولون أن الإنسان مجبور لا اختيار له ولا قدرة، وأن الله ﷻ قدر عليه أعمالاً لا بد أن تصدر منه، وأن أمر الإنسان في تصرفاته كأمر سقوط الحجر وتحرك الهواء، وكانوا يقولون بنفي الصفات عن الباري جلَّ وعلا ويسمون أيضاً الجبرية.
انظر: «فجر الإسلام» للأستاذ أحمد أمين ص٢٨٣.

(٤) المرجئة: مأخوذة من أرجأ بمعنى أمهل وأخر؛ لأن المرجئة، كانوا يقولون بإرجاء أمر المختلفين في أمر الخلافة إلى يوم القيامة، هكذا كانت بداية الإرجاء، وقد تحول بعد ذلك إلى مذهب كلامي له آراؤه المتميزة في ذلك وأبرز آرائهم أنهم يرون أن الإيمان هو التصديق بالقلب فقط ولا عبرة بالمظهر في ذلك، وكانوا يقولون: لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة.
انظر: «المعارف»، لابن قتيبة ص٦٢٥، و«فجر الإسلام» للأستاذ أحمد أمين ص٢٧٩.

(٥) المعتزلة: هم الفرقة التي اعتزلت الحسن البصري وتركت تعاليمه بزعامة واصل بن =

الرأي في العراق بطابع معين يختلف فيه عن الرأي في الحجاز. كما أن طبيعة الحياة نفسها في العراق تختلف عن طبيعة الحياة في الحجاز» فبالعراق دجلة والفرات، وما يتطلب ذلك من ري وخراج ليس مثلها في الحجاز، وفي العراق مال وفير يصب صباً، والمال يتبعه الترف والنعيم واللهو والإجرام، وخلق مشكلات تحتاج إلى فتاوٍ ليس مثلها في الحجاز، وبالعراق أخلاط من فرس وروم ونبط وغير ذلك لهم عادات اقتصادية واجتماعية ليس مثلها في الحجاز[1]، ومن الضروري أن يكون لهذا الاختلاف في طبيعة الحياة والتباين في العناصر البشرية أثر في اختلاف نوع الرأي الذي يصدر عن كل بيئة من البيئتين.

٥ ـ اختلاف الرأي من حيث الكم:

كان الرأي عند أهل المدينة أقل من الرأي عند أهل العراق، لكثرة الآثار عند المدنيين وقلتها عند العراقيين بحكم أن المدينة هي موطن الرسول ﷺ وأن كثيراً من الصحابة الذين رووا الحديث عن الرسول ﷺ كانوا بها وهذا يجري على الفترة الأولى التي لم يدون فيها الحديث ولأن شروط المدنيين كما ضبطها الإمام مالك بعد تدوين الحديث فيها شيء من التوسع يفتح المجال لقبول كثير من الأحاديث بخلاف العراقيين الذين شددوا في قبول الحديث لظروف بيئتهم كما أسلفنا القول في ذلك، ولأن المدنيين وعلى رأسهم الإمام مالك بن أنس كانوا يعتمدون اعتماداً كبيراً على عمل أهل المدينة ويأخذون بفتوى الصحابي والتابعي[2]، بخلاف الإمام أبي حنيفة الذي كان لا يأخذ بفتوى التابعي وإن أخذ بفتوى الصحابي، والذي ليس له معين يمده بالأثر كعمل أهل المدينة عند الحجازيين.

= عطاء، ويختلفون عن أهل السُّنَّة بقولهم: أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر ولا مؤمن لكنه فاسق وأنه يستحق النار بفسقه، وقولهم بسلطة العقل وقدرته على معرفة الحسن والقبيح، ولو لم يرد في ذلك شرع.

انظر: «فجر الإسلام» للأستاذ أحمد أمين ص٢٨٨.

(١) «ضحى الإسلام» للأستاذ أحمد أمين ٢/ ١٥٣.

(٢) انظر: «تاريخ الفقه الإسلامي» للأستاذ الشيخ محمد أنيس عبادة ص٢٢.

يقول الإمام أبو حنيفة: «إني آخذ بكتاب الله إذا وجدته فما لم أجد فيه أخذت بسُنَّة رسول الله ﷺ والآثار الصحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات، فإذا لم أجد في كتاب الله ولا سُنَّة رسول الله ﷺ أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع قول من شئت ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين فلي أن اجتهد كما اجتهدوا»[1]، وفي توضيح أن الرأي عند أهل العراق كان أكثر من الرأي عند أهل المدينة يقول الإمام أحمد وقد قيل له في الإمام أبي حنيفة ما الذي تنقم عليه؟ قال: الرأي، قيل: «أليس مالك تكلم بالرأي؟ قال: بلى ولكن أبا حنيفة أكثر رأياً منه»[2].

٦ ـ اختلاف الرأي من حيث الاتباع وعدمه:

كان الرأي عند المدنيين رأياً أثرياً بعيداً عن نزعة الشذوذ والابتداع فهو رأي يدور في فلك الفقه المدني الموروث منذ عهد الصحابة غير متعد في قليل ولا كثير لحدوده وضوابطه، وفي هذا يقول الإمام مالك ﷺ متحدثاً عن منهجه الاجتهادي بعد أن تحدث عن منهجه النقلي: «وأما من لم أسمع منهم فاجتهدت ونظرت على مذهب من لقيته حتى وقع ذلك موقع الحق أو قربها منه حتى لا يخرج عن مذهب أهل المدينة وآرائهم. وإن لم أسمع ذلك بعينه فنسبت الرأي إلى بعد الاجتهاد مع السُّنَّة وما مضى عليه عمل أهل العلم المقتدى بهم والأمر المعمول به عندنا من لدن رسول الله ﷺ والأئمة الراشدين مع من لقيت فذلك رأيهم ما خرجت إلى غيرهم»[3] وبذلك وصف القاضي عياض طريقته في معالجة المسائل فقال: «ثم كان من وقوفه في المشكلات وتحريه عن الكلام في المعوصات ما سلك به سبيل السلف وكان يرجح الاتباع ويكره الابتداع والخروج على سنن الماضيين»[4].

---

(١) «مناقب أبي حنيفة»، للمكي ص٩٩، و«تاريخ بغداد» ١٣/٣٦٨.

(٢) «ترتيب المدارك»، للقاضي عياض ٢/١٥٦.

(٣) «ترتيب المدارك» ١/٧٤، و«الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب»، لابن فرحون ص٢٥.

(٤) «ترتيب المدارك» ١/٨٩، انظر: «عمل أهل المدينة ومكانته في التشريع الإسلامي» =

وقال عنه الشاطبي في ذلك: «بل هو الذي رضي في فقهه بالاتباع بحيث يخيل لبعض أنه مقلد لمن قبله»(١). وحكى عن الإمام أحمد بن حنبل قوله: «إذا رأيت الرجل يبغض مالكا فاعلم أنه صاحب بدعة»(٢). وأورد عن أبي داود قوله: «أخشى على المبغض لمالك البدعة»، وعن ابن مهدي قوله: «إذا رأيت الحجازي يحب مالك بن أنس فاعلم أنه صاحب سُنَّة، وإذا رأيت أحداً يتناوله فاعلم أنه على خلاف السُّنَّة»(٢)، وقول إبراهيم بن يحيى بن هشام: «ما سمعت أبا داود لعن أحداً قط إلا رجلين أحدهما رجل ذكر له أنه لعن مالكاً والآخر بشر المريسي»(٣)، فالطابع الغالب على الرأي المدني التقيد بما تقيد به السلف وكراهية الخروج عليه.

أما الرأي العراقي فقد كان لظروف البيئة العراقية التي كانت بعيدة عن موطن السُّنَّة والأثر ومليئة بالصراع والجدل حول العقائد لا يتقيد بالمأثور، ولأن الرأي العراقي كان رأياً لا يتقيد بالمأثور كثيراً كان الإمام أبو حنيفة وأصحابه يكثر الاختلاف بينهم ويحتد الجدل في مجالسهم. روى محمد بن الحسن عن الإمام أبي حنيفة أن أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس فإذا قال: «استحسن لم يلحق به أحد»(٤).

وكان مجلس الإمام مالك غير ذلك تماماً فقد كان الإمام مالك لا يراجع في رأيه وكان مهاباً في مجلسه إذا أجاب في مسألة لا يقال له من أين؟ وفي هيئته في مجلسه أنشد بعضهم:

يأبى الجواب فلا يراجع هيبة والسائلون نواكس الأذقان
أدب الوقار وعز سلطان التقى فهو المطاع وليس ذا سلطان(٥)

= رسالة ماجستير للأستاذ الشيخ الولي محمد ص٤٧.

(١) «الاعتصام» ٢/ ١٣٣.

(٢) المرجع السابق ٢/ ١٣٣.

(٣) المرجع السابق ٢/ ١٣٣.

(٤) انظر: «فصل الاستحسان» من هذا الكتاب.

(٥) مقدمة الزرقاني على «الموطأ» ص٣، و«المناقب»، للزواوي ص٩، و«تزيين الممالك»، للسيوطي ص١٧.

٧ ـ اختلاف الرأي من حيث مرتبته من النص في المدرستين:

كان الأصل عند المدنيين هو النصوص ولذلك كانوا يبحثون عنها أكثر من بحثهم عن العلل، فإذا أعوزتهم النصوص رجعوا إلى التعليل والرأي.

أما العراقيون فلأن النصوص عندهم محدودة فقد اتجهوا منذ الأساس إلى أن يفهموا أن الشريعة معقولة المعنى فكان بحثهم «عن العلل أكثر من بحثهم عن النصوص، وليس ذلك إعراضاً منهم عن النصوص في الأساس وإنما دفعتهم إلى ذلك ظروف بيئتهم التي عاشوا فيها، والتي جعلتهم كثيري الشك في الحديث لبعدهم عن موطنه كما أسلفنا، ولذلك كانوا إذا اطمأنوا إلى الحديث رجعوا إليه كما أن مسلك الحجازيين ليس مرده أن الشريعة لست معقولة المعنى وإنما لأن النص هو الأصل الذي ينبغي الرجوع إليه أولاً، ولأنه لم يكن عندهم من الشك في الحديث ما كان عند العراقيين.

وقد برز هذان الاتجاهان عند الإمامين سعيد بن المسيب وإبراهيم النخعي في عصر سابق على عصر الإمامين أبي حنيفة ومالك ثم انتقل مسلك كلٍّ إلى من انتهى إليه فقهه، وفي هذا يقول محمد بن الحسن الحجوي: «وكان إبراهيم النخعي يرى أن أحكام الشرع معقولة المعنى مشتملة على مصالح راجعة إلى الأمة، وأنها بنيت على أصول محكمة ضابطة لتلك الحكم فهمت من الكتاب والسُّنَّة وشرعت الأحكام لأجلها لينتظم بها أمر الحياة، فكان يجتهد في معرفتها ليدير الحكم لأجلها حيثما دارت، وأن العقل يمكن أن يدركها ويدرك حسنها وقبح ضدها؛ لأن الشرع أرشد إليها لا أن العقل له استقلال في ذلك». كما يقول المعتزلة.

وإنما المراد: أن العقل يدرك حسن الحسن وقبح القبح فيمدح على الأول ويذم على الثاني لا أنه يستقل بإدراك الثواب على الأول والعقاب على الثاني، فإن الثواب والعقاب إنما يدرك من قبل الشرع فأحكام الله لها غايات؛ أي: حكم ومصالح راجعة إلينا يدل لذلك القرآن قال الله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٢٠﴾﴾ [البقرة: ٢٢٠]، وقال:

﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩]، وقال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، إلى غير هذا».

وهاتان مسألتان مبنيتان في الأصول فكان هذا الفريق من الفقهاء يبحث عن تلك العلل والحكم التي شرعت الأحكام لأجلها، ويجعل الحكم دائراً معها وجوداً وعدماً، وربما رد بعض هذه الأحاديث لمخالفتها لهذه العلل ولا سيما إذا وجد لها معارضاً، قال حماد بن سلمة: ما كان بالكوفة أفحش رداً للآثار من إبراهيم النخعي لقلة ما سمع منها، وما كان أحسن اتباعاً لها من الشعبي لكثرة ما سمع منها. إلى أن يقول: «أما ابن المسيب فكان يبحث عن النصوص أكثر من بحثه عن العلل بل لا يبحث عن العلة إلا فيما لم يجد فيه نصاً أو ظاهراً، وما كان لينكر تلك العلل والقياس والرأي كلياً إذا تقدم لنا أنه استعمل في العصر الأول، وهو نفسه استعمله فيما لم يجد فيه نصاً ولا أثراً»[1].

٨ ـ اختلاف الرأي من حيث الاحتياط وعدمه:

كان الرأي عند المدنيين وعلى رأسهم الإمام مالك بن أنس يتجه اتجاهاً احتياطياً ولذلك نراهم يتوسعون في باب سد الذرائع مبالغة في الاحتياط والتحرز يقول الشاطبي وهو يتحدث عن سد الذرائع: «والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة فإذا كان هذا معلوماً على الجملة والتفصيل فليس العمل عليه ببدع في الشريعة بل هو أصل من أصولها راجع إلى ما هو مكمل إما لضروري أو حاجي أو تحسيني»[2].

وأهل الرأي وعلى رأسهم الإمام أبو حنيفة لا يتوسعون في سد الذرائع توسع المدنيين بل ويأخذون ببعض صور الحيل، والحيل مناقضة لسد الذرائع،

---

(١) «الفكر السامي»، للحجوي ٢/ ٩٧، ٩٨.

(٢) «الموافقات»، للشاطبي ٢/ ٢٦٧.

وفي مناقضتها لسد الذرائع يقول ابن القيم: «وتجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة، فإن الشارع يسد الطريق إلى المفاسد بكل ممكن والمحتال يفتح الطريق إليها بحيلة فأين من يمنع الجائز خشية الوقوع في المحرم إلى من يعمل الحيلة في التوسل إليه»[1]، ولأن المدنيين يبالغون في الأخذ بسد الذرائع، والقول بسد الذرائع يناقض الحيل مناقضة تامة كما ذكرنا، لهذا لم يأخذوا بالحيل، وفي هذا ينقل ابن القيم عن القائلين بالحيل قولهم ـ وهم يعرضون لموقف المذاهب المختلفة من الحيل ـ: «وأما المالكية فهم من أشد الناس إنكاراً علينا للحيل، وأصولهم تخالف أصولنا في ذلك إذ عندهم أن الشرط المتقدم كالشرط المقارن، والشرط العرفي كاللفظي، والمقصود في العقود معتبرة، والذرائع يجب سدها والتغرير الفعلي كالتغرير القولي، وهذه الأصول تسد باب الحيل سداً محكماً»[2].

---

(١) «أعلام الموقعين»، لابن القيم ٣/١٣٦.

(٢) «أعلام الموقعين»، لابن القيم ٣/١٩٣.

الخاتمة

وبعد. . . فيحق لي بعد أن قطعت هذه الرحلة الطويلة مع الرأي في فقه مدرسة الحجاز، أن أجمل أهم ما انتهيت إليه في النقاط الموجوزة الآتية:

١ ـ تناولت في التمهيد الرأي في الشريعة الإسلامية مبيناً الأساس الذي يقوم عليه؛ وهو أن الشارع الحكيم هدف في تشريعه إلى تحقيق مصالح البشر، وجعل الأحكام الشرعية تأسيساً على ذلك متعلقة بهذه الحكم والمصالح، منوطة بها، ووردت نصوصه شهوداً على ذلك وعلامات عليه، وأقمت الأدلة على مراعاة الشارع الحكيم لمصالح البشر بعد أن قسمتها إلى أدلة تشهد لذلك صراحة، وأدلة تشهد له ضمناً، ووصلت ذلك بالحديث عن التعليل الذي دل على اقتران أحكام الشارع بالمصالح التي راعاها، وهدف إليها.

ثم وقفت عند دليل آخر يمكن الاعتماد عليه في إقرار الشارع الحكيم للأخذ بالرأي، وهو احترام الإسلام للعقل، ووضحت أن الإسلام أجلَّ العقل، وجعله مناط التكليف، وأن مادته باختلاف صيغها تكررت في القرآن الكريم، وبينت أن فتح الإسلام المجال للعقل ليكون أداة للتدبر تفضي إلى الإيمان بالله وكونه مناطاً للتكليف، وحرص الشارع الحكيم في التنبيه إليه في كثير من المواطن كل ذلك يساعد في تأصيل نظرية الرأي في الشريعة الإسلامية التي تقوم على الفكر والنظر.

ثم بينت ـ بعد ذلك ـ المجال الذي سمح الشارع الحكيم باستخدام الرأي فيه، ووضحت أن إقرار الشارع الحكيم للأخذ بالرأي في هذا المجال لا ينافي ما أطبق عليه الجمهور ـ وهم القائلون بالرأي ـ من أن الحاكم والمشرع هو الله، وأن العقل ليس له يد في تشريع الأحكام؛ لأن الرأي في الشريعة الإسلامية مأخوذ من النص، ومشتق منه، ثم بينت ضوابط الرأي في

الشريعة الإسلامية وهي خضوعه للنص، ودورانه في فلك المقاصد، التي هدف إليها الشارع الحكيم.

وبعد أن فرغت من ذلك عرضت لرأي الذين رفضوا الاجتهاد بالرأي وهم النظام والظاهرية والشيعة، وبدأت في ذلك بالنظام ـ لأنه أقدم المخالفين ـ فأوردت حججه التي تشبث بها ثم تابعتها بالتعقيب والمناقشة.

ثم ثنيت بحجج الظاهرية التي وردت على لسان الإمام ابن حزم ـ الذي نصر مذهبهم وأظهره ـ فأوردت أدلته في إنكار كافة أوجه الرأي، وبدأت في ذلك بالتعليل لأنه لب الرأي وأساسه وعرضت أدلته التي استند إليها في رفضه ثم لاحقتها بالبيان والمناقشة، وبسطت أدلته التي تمسك بها في نفيه للقياس وقسمتها إلى ضربين من الأدلة: أدلة استدل بها على نفي القياس رأساً ومن غير واسطة، وأدلة نفى بها القياس عن طريق مناقشته لأدلته الجمهور التي تمسكوا بها، وتلي ذلك أن تابعت أدلته بنوعيها مناقشاً ومفنداً، ثم أوردت أدلته التي نفى بها سد الذرائع والاستحسان وبينت رأيي فيها.

ثم بحثت موقف الشيعة من الرأي، وبينت ـ بادئ ذي بدء ـ في ذلك أن علماء أصول الفقه يذكرون الخلاف في الرأي عن الشيعة مطلقاً، وأوضحت بالأدلة أن الإمامية فقط هم الذين ينكرون الأخذ بالرأي. أما الزيدية فهم مع الجمهور في الأخذ به، كما بينت تاريخ ظهور نزاع الشيعة الإمامية في الرأي، ثم بينت الأدلة التي استندوا إليها في رفضهم للعمل به، ثم ختمت ذلك كله بخلاصة موجزة بينت فيها أن الظاهرية هم المنكرون للأخذ بالرأي شرعاً، ولذلك كانت الأدلة التي اعتمدوا عليها في نفي وقوعه أدلة شرعية لا أدلة عقلية وأن الباعث لهم على هذا الإنكار هو نزعتهم التي تقف عند ظاهر النصوص لا تتعداها، ثم بينت أن الظاهرية بعد أن أوصدوا على أنفسهم باب العمل بالرأي توسعوا في الاستصحاب ثم بينت ما وقع فيه الظاهرية من تناقض حين بالغوا في الأخذ بظاهر النصوص من جهة وبالغوا من جهة ثانية في رفض الاستنباط وإدراك المعاني.

ثم ذكرت أن خلاف الشيعة في الرأي كان خلافاً شرعياً لا عقلياً ـ كما

هو تصوير الأصوليين ـ لأن الأدلة التي استندوا إليها في رفضه أدلة سمعية مروية عن أئمتهم وليست أدلة عقلية، وأن النظام وحده من بين المخالفين هو الذي بنى مذهبه على الإحالة العقلية، وبينت أن رأيه هذا لم يتابعه فيه كثير من المعتزلة.

ثم ألحقت ذلك ببيان أن جل هؤلاء المخالفين كان خلافهم في الرأي، ومبالغتهم في رفضه في القرن الثاني والثالث الهجريين، وعللت لذلك بحدة نشاط حركة القياس وكثرة الفقهاء القياسيين من أهل الرأي في هذين القرنين، ثم جعلت ذلك مدخلاً للحديث عن موضوع الدراسة فبينت أن الصورة العامة السابقة التي رسمتها للرأي كانت بعد أن وضعت أسس الرأي، وحددت قواعده وضوابطه، أما قبل ذلك فقد كان الصحابة يجتهدون بالرأي من غير أن تحدهم حدود، وتضبطهم ضوابط، وكانت لهم مناهجهم المختلفة في هذا الاجتهاد، كما كانت لهم مناهجهم المختلفة في فهم النصوص الشرعية، وقد تفرق الصحابة في الأمصار وهم على هذه الحال فكوَّنوا المدارس الفقهية في الأمصار المختلفة، ومن أشهر هذه المدارس مدرسة العراق، ومدرسة الحجاز.

وبينت أن الاختلاف بين هاتين المدرستين كان اختلافاً كبيراً يتمثل في صور عديدة من صور الاختلاف، ومن أبرز صور الاختلاف بينهما: الاختلاف حول الرأي والحديث، فقد اشتهرت مدرسة العراق بالرأي حتى أطلق على أربابها «أهل الرأي»، واشتهرت مدرسة الحجاز بالحديث حتى أطلق على أربابها «أهل الحديث».

ثم بينت بعد ذلك أن أهل العراق وإن اشتهروا بالرأي فإن فقههم لا يقوم على الرأي وحده؛ لأن الرجوع إلى النصوص فيما فيه نص أمر مقرر لازم بإجماع علماء المسلمين، كما أن أهل الحديث وإن اشتهروا بالحديث فإنهم لا يقفون جامدين أمام النصوص لا يتفهمون عللها وغاياتها.

وخلصت إلى أن الاختلاف بين العراقيين والحجازيين ليس في المبدأ في الأخذ بالرأي وعدم الأخذ به، ولعلهم هنا يتفقون جميعاً ويقابلهم الظاهرية الذين ينكرون مبدأ الأخذ بالرأي، وإنما اختلافهم في أمر آخر وهو الحديث

الذي كثر عند فريق فأكثر من الاعتماد عليه، وقلَّ عند فريق آخر فأكثر من الأخذ بالرأي مع إقرار الكل بالأخذ بالرأي والحديث.

ثم بينت إدراك بعض المؤرخين القدامى والمحدثين لذلك، وتوضيحهم له، وأوردت أقوالهم في ذلك ثم جعلت ذلك مدخلاً للحديث عن فكرة هذه الدراسة وهي الرأي في فقه أهل الحجاز وفي سبيل توضيح ذلك وقفت عند الرأي محاولاً تحديد معناه، ومتابعاً الخطوات التي خطاها قبل أن تظهر مدرسة الحجاز وقد جمع ذلك كله الباب الأول الذي جعلته عن: «الرأي مفهومه عند الأصوليين ونشأته وتطوره قبل ظهور المدارس الفقهية».

* * *

٢ ـ وفي الفصل الأول من هذا الباب الذي عقدته لتوضيح المراد بالرأي بحثت معنى الرأي في اللغة ثم تابعت معناه عند الصحابة والتابعين وتابعيهم وفي بحثي لمدلول كلمة الرأي عند الصحابة عرضت أولاً الأوجه التي استخدم فيها الصحابة كلمة الرأي وهي اجتهاداتهم الفقهية، وكتبهم إلى عمالهم وقضاتهم، وتوضيحهم للمنهج والخطة التشريعية التي كانوا يتبعونها، ومن خلال هذه الأوجه حاولت استخلاص مدلول كلمة الرأي عند الصحابة وبعد الدراسة خلصت إلى أن الصحابة كانوا يستعملون كلمة الرأي بمعنى عام شامل فالرأي عندهم يشمل تفسير النصوص، وتوضيح المراد منها، كما أنه يشمل القياس والمصالح المرسلة، والاستحسان من أوجه الاجتهاد التي تستخدم عند عدم النص وسندت ذلك كله بالأدلة والبراهين.

ثم تابعت سيري فبحثت مدلول كلمة الرأي عند التابعين وتابعيهم، وفي هذه المرحلة الزاهرة من عمر الفقه الإسلامي وجدت كلمة الرأي تستعمل بالمدلول الذي كانت تستعمل به في عصر الصحابة من حيث السعة والشمول، كما أني وقفت مشيراً إلى أن كلمة «الفقه» كانت تطلق في هذا العصر على «الرأي» وأن لفظ «العلم» كان يستعمل مقابلاً لها دالاً على النصوص والآثار ووضحت ذلك بالأمثلة.

ثم وقفت عند عصر نشأة المذاهب الفقهية وبينت أيضاً أن كلمة الرأي كانت عامة شاملة في هذا العصر، وأن شمولها امتد ليدخل في مدلولها أشياء كثيرة مثل الرأي في العقيدة، ووضحت أن هذا العصر الأخير كان بداية لظهور المصطلحات الأصولية بصورة بينة واضحة فقد ظهرت كلمة الاستحسان، وجرى التعبير بها على ألسنة الأئمة وكبار الفقهاء، وكثر الاستعمال لكلمة القياس.

ثم تلوت ذلك بالحديث عن عصر تدوين أصول الفقه، وبينت أن كلمة الرأي في هذا العصر الأخير طغت عليها المصطلحات الأصولية، ولم يعد الأصوليون يهتمون بها قدر اهتمامهم بهذه المصطلحات الجديدة، وبينت أن الأصوليين وإن لم يفردوها بالحديث بعد أن استعاضوا عنها بالمصطلحات الأصولية إلا أنهم كانوا يوردونها في مناقشاتهم لحجية القياس والتعبد به حين يقيمون الدليل على ذلك بحديث معاذ بن جبل المشهور الذي وردت فيه كلمة الرأي، وبفتاوى الصحابة الدالة على العمل به التي كثيراً ما توسطتها عبارة الرأي، ومن خلال إيرادهم لها في هذين الموطنين حاولت استخلاص المراد بها عندهم.

وهنا وجدتهم ينقسمون إلى طائفتين: طائفة تحصر مدلول الرأي في القياس وحده دون غيره وعلى رأس هؤلاء الإمام «الرازي» في «المحصول»، وأوردت أدلته على ذلك واستخلصت منها المراد بالرأي عنده. وبينت أن الآمدي والإسنوي تابعاه في ذلك.

والطائفة الثانية تجعل كلمة الرأي عامة تشمل كل أوجه الاجتهاد فيما لا نص فيه، وعلى ذلك الإمام أبو إسحاق الشاطبي في «الموافقات»، وابن حزم في «الأحكام».

ورجحت الإطلاق الأخير، وسندت ترجيحي لذلك. كما ناقشت رأي الذين يحصرون الرأي في القياس وحده، وبينت أن مرجع ذلك إلى أنهم لا يأخذون بأدلة الرأي الأخرى من مصلحة واستحسان وإلا للزمهم ضرورة شمول كلمة الرأي لهذه الأدلة لأن القياس وهو أقوى منها في ميزان الفكر والنظر كان دليلاً يعتمد على الرأي فأولى أن تتبعه هذه.

ثم ختمت ذلك ببيان العلاقة بين كلمة الرأي والاجتهاد بعد أن استقر تحديد معنى كلمة الرأي، وبينت أن الرأي بهذا المفهوم أخص من الاجتهاد لأن الاجتهاد يشمل بذل الجهد في النص نفسه لفقهه وبيان المراد منه إن كان ظني الدلالة ويشمل الاجتهاد فيما لا نص فيه، والرأي يختص بالنوع الأخير فكان بهذا أخص من الاجتهاد.

٣ ـ وفي الفصل الثاني الذي عقدته للرأي في عصر الرسول ﷺ بينت من الأساس أن اختلاف الأصوليين كان حول اجتهاد الرسول ﷺ فيما لا نص فيه. أما اجتهاده في معرفة المنصوصات وبيان المراد منها فلم يثر حوله خلاف لأن المراد من النصوص واضح عنده بحكم كونه مبلغاً عن المولى جلَّ وعلا.

وفي سبيل توضيح اختلاف الأصوليين حول اجتهاده ﷺ فيما لا نص فيه، حاولت منذ البداية تحديد تصرفات الرسول ﷺ لينكشف بصورة واضحة التصرف الذي حدث اختلاف الأصوليين حوله، وفي ذلك بينت أن تصرفاته ﷺ كانت دائرة بين الرسالة والفتيا والقضاء والإمامة، ووضحت كل ضرب من هذه التصرفات، وفرقت بينه وبين غيره تفريقاً بيِّناً، وبينت أن تصرفه بالرسالة لا مجال للاجتهاد فيه لأنه تصرف المرجع فيه إلى الوحي، كما أن تصرفه في الأمور الدنيوية الخالصة قابل للاجتهاد، ولا مشاحة في الاجتهاد فيه كما دلت على ذلك النصوص الثابتة، ثم بينت أن موضع الخلاف بين الأصوليين هو تصرفه بالفتيا والقضاء، وعرضت لرأي «القرافي» الذي يرى أن الخلاف ينحصر في الفتوى فقط دون غيرها من القضاء والإمامة، وناقشته، وانتهيت إلى أن الخلاف عام.

ثم عرضت لمذاهب الأصوليين في ذلك فبينت أن مذهب عامة الأصوليين جواز الاجتهاد للرسول ﷺ مطلقاً في الأحكام الشرعية والحروب والأمور الدينية من غير تقييد بشيء منها، وعرضت أدلتهم في ذلك ثم بينت اختلافهم في وقوعه ـ بعد ذلك ـ.

وبيَّنت أيضاً مذهب الحنفية المقيدين لجواز اجتهاده ﷺ بانتظار الوحي، إلى خوف فوت الحادثة وأوردت دليلهم على ذلك، ثم بينت رأي المانعين،

وأدلتهم، ثم ختمت ذلك كله بأن الرسول ﷺ كان مأذوناً بالاجتهاد، وأنه وقع منه بالفعل وأوردت الوقائع الدالة على ذلك.

ثم تعرضت لاجتهاد الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ بالرأي في عصر الرسول ﷺ وبينت خلاف الأصوليين في ذلك، ثم بينت أن الراجح من أقوالهم جواز اجتهادهم في عصره سواء كانوا غائبين أم حاضرين، وأوردت الوقائع التي تؤيد ذلك وتسنده.

ثم ختمت هذا الفصل ببيان الحكمة في اجتهاده ﷺ بالرأي واجتهاد الصحابة في عصره أيضاً، الذي كان الوحي فيه لا يزال ينزل، وبينت أن المقصود في ذلك هو تدريب المسلمين على الاجتهاد وجوازه لهم.

٤ ـ وفي الفصل الثالث الذي عقدته «للرأي في عصر الصحابة»، تحدثت عن اتساع رقعة الدولة الإسلامية في عصرهم، واستلزام ذلك بالضرورة للرأي والنظر والاجتهاد لا سيما وأن نصوص القرآن الكريم لم تعالج المسائل الجزئية في كل الأحوال وإنما وضعت الأسس الكلية والقواعد العامة، وأن السُّنَّة النبوية لم تكن مدونة يسهل الرجوع إليها، وإنما كانت محفوظة في الصدور، وأن التحديث بها ليس بالأمر الهيِّن اليسير فقد كان كبار الصحابة ينهون عنه خشية الكذب على رسول الله ﷺ.

ثم تحدثت عن أولى درجات استعمال الرأي عند الصحابة وهي فهمهم لمقصود الشارع، ومعرفتهم لأسرار التشريع واستبطانهم لروحه، ودعمت ذلك بالأمثلة التي توضحه من اجتهاداتهم الفقهية في هذا المجال، ونفيت فيه ما نسب إلى سيدنا عمر في هذا المجال من تقديمه رأيه على النصوص في مسألة المؤلفة قلوبهم، واجتهاده في عدم إقامة حد السرقة وغيرهما.

ثم تحدثت عن اجتهاد الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ بالرأي، وبينت أن اجتهادهم كان عامّاً يشمل القياس وغيره من وجوه الرأي وطرقه، وأنهم لم يكونوا يتوخون هذه الطرق ويقصدونها باعتبارها طرقاً للاستدلال بل كان عمدتهم في ذلك وجدان الاطمئنان والثلج، وناقشت رأي من يذهب إلى أن الصحابة كانوا يعون الأوجه الدقيقة لشروط القياس التي ضبطها المتأخرون،

ثم قفيت ذلك بذكر طرفٍ من اجتهاداتهم بالقياس، واجتهاداتهم بالمصالح، وسد الذرائع والاستحسان.

ثم وقفت عند مسالك الصحابة في الرأي، وبينت أن الصحابة كانوا ينقسمون إلى فريقين:

فريق يكثر من الرأي، وفريق يقل من استعماله، وبينت أسباب إكثار المكثرين وأسباب إقلال المقلين.

ثم تناولت موضوع ذم الصحابة للرأي وأخذهم به، وفي سبيل بيان ذلك أوردت الأحاديث التي تذم الرأي وخرجتها ثم أتبعتها بالآثار التي وردت عن الصحابة في ذمه ثم عرضت آراء العلماء في التوفيق. فعرضت رأي «ابن عبد البر»، ورأي «ابن القيم»، ورأي «الشاطبي»، ثم بينت اختلاف مسالك هؤلاء العلماء في التوفيق. واتبعت ذلك ببيان رأيي.

ثم ختمت هذا الفصل بسمات عامة للرأي في هذا العصر تمهيداً لدراسة الرأي فيما يليه من العصور.

* * *

٥ ـ وفي الباب الثاني الذي عقدته لـ«مدرسة المدينة والرأي» صدرت هذا الباب بتمهيد عن نشوء المدارس الفقهية، وأساس الاختلاف بينها، وأشهر هذه المدارس، ثم وقفت موضحاً سبب منافسة الكوفة لمدرسة المدينة، وتفردها بذلك دون المدارس الفقهية الأخرى في مصر والشام واليمن.

٦ ـ ثم عقدت الفصل الأول لمدرسة المدينة وفي هذا الفصل تحدثت عن مميزات هذه المدرسة عن سواها من المدارس الفقهية الأخرى، وبينت أصول هذه المدرسة من أعلام الفقه والتشريع في عصر الصحابة، وبينت تأثير فقههم وقضاياهم التي كانوا يقضونها فيها، وناقشت موضوع اعتبار الصحابي الجليل عبد الله بن عباس واحداً من أصول هذه المدرسة في عصر الصحابة، وبينت أنه كان أصلاً لمدرسة مكة، وأن تأثيره في مدرسة المدينة لا يظهر جلياً وسندت ذلك بالأدلة، والبراهين.

ثم بينت أعلام هذه المدرسة في عصر التابعين وهم الفقهاء السبعة، وتحدثت عنهم وعن تاريخهم ودورهم في إرساء دعائم فقه هذه المدرسة، ثم تحدثت عن فقهاء المدينة في الطبقة التي تلت التابعين، ودورهم فيها، حتى انتهائها إلى الإمام مالك بن أنس إمام دار الهجرة الذي انتهى إليه فقهها.

ثم تحدثت عن اتجاه هذه المدرسة التشريعي فبينت أن اتجاهها كان إلى الفقه، ولم تكن تعنى بالتفسير إلا تفسير آيات الأحكام الذي يتطلبه الإفتاء في الفقه، وأوردت النصوص الدالة على ذلك، كما بينت أنها كانت تتحامى الخوض في مسائل علم الكلام ثم تحدثت عن نوع المسائل التي كانت تعالجها هذه المدرسة في اتجاهها الفقهي، وبينت أنها كانت مسائل عملية تمس حياة الناس من فرائض، وإفتاء في الحلال والحرام، وأوردت النصوص الدالة على ذلك.

ثم تحدثت عن منهج هذه المدرسة الفقهي فتناولت استنادها إلى الكتاب والسُّنَّة والإجماع، وإجماع أهل المدينة، والاعتماد على فتوى الصحابي إذا انفرد والتخير من أقوال الصحابة إذا اختلفوا وتابعت طبقات هذه المدرسة المختلفة إلى عصر الإمام مالك كاشفاً لهذا المنهج عند هذه الطبقات المختلفة مدعماً ذلك بالأدلة من «موطأ» الإمام مالك الذي هو ديوان الفقه المدني، ومن «المدونة».

٧ ـ وفي الفصل الثاني الذي خصصته «لموقف مدرسة المدينة من الرازي» درست في صدر هذا الفصل تقسيم المؤرخين للمدارس الفقهية إلى مدرستين: مدرسة الرأي وموطنها «الكوفة»، ومدرسة الحديث وموئلها «المدينة»، وقررت أن المؤرخين يمدون هذين النزعتين إلى عصر الصحابة، ويجعلون زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وهما مدنيان أصلاً لمدرسة الحديث، وسيدنا عبد الله بن مسعود وسيدنا عمر أصلاً لمدرسة الرأي، ونقدت هذا التقسيم وبينت أن أصل مدرسة الرأي هم الصحابة المكثرون من الفتيا، وأن أصل مدرسة الحديث هم الصحابة المقلون من الفتيا.

ورجحت أن الاختلاف بين أهل المدينة وأهل الكوفة كان في العصر

الأول في غالبه اختلاف شيوخ ومرويات، ولم يكن اختلافاً حول الرأي والحديث، وإنْ كان الرأي في بيئة العراق أكثر من الرأي في بيئة الحجاز.

ثم بينت تاريخ ظهور نزعتي الرأي والحديث كعلمين على فريقين من العلماء وتابعت تطوراتهما إلى اشتداد النزاع بينهما إبان حدوث فتنة خلق القرآن في عصر الإمام أحمد بن حنبل، وتابعت خطوات هاتين المدرستين، وبينت أسس الاختلاف بينهما في العصور المختلفة، وتلون صورة النزاع بينهما، تبعاً لاختلاف كل فترة عن الأخرى.

ثم وقفت لأحدد بطريقة أدق من هم أهل الرأي؟ ومن هم أهل الحديث؟ وبينت في ذلك اتفاق المؤرخين على إطلاق أهل الرأي على الكوفيين ثم بينت اختلافهم ـ بعد ذلك ـ في إدراج غير الكوفيين في عداد أهل الرأي بناءً على اختلافهم في المراد بالرأي الذي تنسب إليه التسمية، وبينت في ذلك مسلك ابن قتيبة في كتابه «المعارف»، الذي يعتبر الفقهاء كلهم أهل رأي لا فرق بين كوفيهم ومدنيهم وشاميهم، وبعد في أهل الحديث المعروفين بالرواية دون الفقه، ومسلك ابن النديم الذي يعد ربيعة الرأي من أهل المدينة في أهل الرأي.

كما عرضت لمسلك من يجعل الفقهاء قسمين: أهل رأي وأهل ظاهر، ويعتبر أن كل من قاس واستنبط فهو من أهل الرأي، وأن كل من لم يقس ولم يستنبط فهو من أهل الظاهر، وبينت أن هذا الفريق يجعل المدار على الاستنباط وعدمه فمن استنبط فهو من أهل الرأي، ومن رفض الاستنباط ووقف عند ظاهر النصوص فهو من أهل الظاهر.

وبعد عرض ذلك كله بينت أن الاتجاه السليم أن أهل الرأي هم الكوفيون؛ أي: الإمام أبو حنيفة ومن تابعه في طريقته في الفقه؛ لأن الرأي الذي أثير حوله الاختلاف في الفترة التي حدث فيها الاختلاف حول الرأي والحديث ليس هو مجرد الفهم والاستنباط وإنما هو اتهام الحنفية بتقديمهم رأيهم على الحديث ـ أي: تقديم القياس على خبر الواحد ـ وإفراطهم في الأخذ بالاستحسان، وبينت أن هذا الإطلاق أطلقه عليهم أهل الحديث،

وسندت ذلك بالأدلة ثم وضحت موقف الحنفية من هذا الإطلاق عليهم، ووجدتهم في ذلك يرضون هذه التسمية ولكنهم يحملونها على إتقان معرفتهم بالحلال والحرام، وشدة مبالغتهم في استخراج المعاني من النصوص، ثم أوردت دفاعهم عن أنفسهم في اتهام أهل الحديث لهم بتقديم رأيهم على خبر الواحد والمراد بالاستحسان عندهم.

ثم بينت رأيي في ذلك وجليت موضوع تقديم القياس على خبر الواحد، وبينت أن ذلك ليس رأي الإمام أبي حنيفة وإنما هو رأي عيسى بن أبان ثم فصلت رأيه هذا، وبينت موقف الحنفية منه، وخلصت إلى أن الحنفية لا يقدمون القياس على خبر الواحد إلا قياساً تشهد له الأصول من الكتاب والسُّنَّة والمتواترة والمشهورة، بل يقدمون فتوى الصحابي على القياس!!

ثم وقفت عند الأسباب التي دعت العراقيين لاستعمال الرأي، وجعلتهم يتحرزون في قبول خبر الواحد، ويوجبون عرضه على الكتاب والسُّنَّة المشهورة.

ثم تحدثت ـ بعد ذلك ـ عن أهل الحديث وطريقتهم في الفقه، فبينت أن أهل الحديث هم الحجازيون، ثم بينت أسباب استعمال الحجازيين للحديث، ثم قسمت مدرسة الحديث إلى قسمين: مدرسة الحديث كما يمثلها المدنيون، ومدرسة الحديث كما يمثلها الإمام الشافعي، والإمام أحمد بن حنبل، ومن قرب منهم من الأئمة من أمثال أبي ثور وإسحاق بن راهويه، وبينت أسباب هذا التقسيم.

ثم درست منهج أهل الرأي وأهل الحديث المتأخرين وأثره في الاختلاف بينهما وبينت في ذلك أن أساس الاختلاف بينهم كان في السُّنَّة، ورددت الاختلاف بينهم في السُّنَّة إلى موضعين:

أولهما: هل تستقل السُّنَّة بتشريع الأحكام أو لا تستقل؟

ثانيهما: شروط قبول خبر الواحد.

وبينت ما ترتب على اختلافهم في هذين الموضعين في الفروع الفقهية المأثورة عن كل منهما.

ومن ذلك اتضح لي أن الاختلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث يرجح إلى السُنَّة وأن الاختلاف في الرأي يأتي تالياً لذلك لأن من ضيَّق في شروط قبول الحديث خاصة خبر الواحد عالج النقص في ذلك باستعمال الرأي. ومن توسع في هذه الشروط قل الرأي في فقهه.

ثم وقفت عند المدنيين مقارناً بينهم وبين أهل الحديث المتأخرين فبينت أن للمدنيين موقفاً وسطاً بين أهل الرأي وأهل الحديث المتأخرين خاصة في شروط السُنَّة وفي الأخذ بالأثر، وبينت إختلاف المدنيين عن أهل الحديث المتأخرين في ذلك. كما عللت لسبب هذا الاختلاف، وخلصت من ذلك إلى أن منهج المدنيين الوسط هذا يفسح المجال للرأي في فقههم أكثر من أهل الحديث المتأخرين، وجعلت ذلك مدخلاً للحديث عن الرأي في فقه المدنيين.

٨ ـ وفي الفصل الثالث الذي عقدته لدراسة «المظاهر العامة للرأي في فقه أهل المدينة وأقوالهم» أقمت الأدلةِ على وجود الرأي في فقه أهل المدينة، وتتبعت الأقوال التي وردت عنهم تنبئ عن أنهم كانوا يجتهدون بالرأي إذا لم يكن ثمة نص، وبينت أن أهل المدينة لم يكونوا في درجة واحدة في استعمالهم للرأي فمنهم المقل والمكثر، وبينت المكثر منهم والمقل، وأسباب ذلك.

ثم تعرضت للأقوال التي وردت عنهم تذم الرأي فوفقت بينها وبين مسلكهم في العمل به، ثم وقفت عند بعض الأمور التي أثارها بعض المؤرخين واستوجب البحث ضرورة الوقوف عندها.

وأولها ما أثاره الحجوي من رد نزعة الرأي الموجودة في المدينة إلى العراق وأنها وفدت إليه منه أثر ذهاب ربيعة إلى العراق فناقشت هذا الرأي وبينت خطأه ثم تعرضت لموقف الإمام مالك من الرأي فعرضت أقوال المؤرخين القدامى والمحدثين التي تدل على أن الإمام مالكاً كان يجتهد بالرأي، وأقوال معاصريه وأقرانه من الأئمة في ذلك، وأقواله هو نفسه التي تدل على أنه كان يأخذ بالرأي، ثم تتبعت الأقوال التي وردت عنه في ذم الرأي فوفقت بينها وبين مسلكه في العمل به.

ثم تتبعت كلمة الرأي في موطأ الإمام مالك محصياً لها مبيناً معناها، كما تتبعت أقيسته في «الموطأ» حين يفرع الأحكام، وليس ثمة نص يعتمد عليه.

* * *

ودرست في الباب الثالث «الأصول المعتمدة على الرأي في فقه أهل المدينة».

٩ ـ وفي الفصل الأول من هذا الباب الذي عقدته لدراسة «التعليل في فقه أهل المدينة» درست التعليل دراسة نظرية عامة، ثم تتبعت ظاهرة التعليل في فقه أهل المدينة منذ عصر الصحابة إلى عصر الإمام مالك ووقفت عند الإمام مالك كثيراً متحدثاً عن صور التعليل في فقهه، وبينت أن السمة الغالبة على التعليل المدني كانت هي التعليل بالمصلحة.

١٠ ـ وفي الفصل الثاني الذي خصصته لدراسة «القياس في فقه أهل المدينة» درست القياس دراسة نظرية مبيناً تعريفه وأركانه، ثم وضحت وجه الرأي فيه، ثم درست القياس في فقه أهل المدينة منذ عصر الصحابة إلى عصر الإمام مالك. ثم بعد ذلك وقفت عند بعض المباحث الهامة في القياس مبيناً وجهة نظر الإمام مالك فيها: فبحثت اختلاف الأصوليين في القياس على القياس وبينت موقف المالكية من ذلك، ثم بحثت اختلاف الأصوليين في القياس في الحدود والكفارات، واختلافهم في القياس على مواضع الرخص والمستثنيات وأبنت موقف المالكية من ذلك.

١١ ـ وفي الفصل الثالث الذي عقدته لدراسة «المصلحة في فقه أهل المدينة»، بينت معنى المصالح المرسلة، وموقف المذاهب الفقهية منها، ثم بينت علاقتها بالرأي ودخلت ـ بعد ذلك ـ في دراستها في فقه أهل المدينة وأوردت صوراً تطبيقية لإفتائهم بها.

ثم وقفت عند الإمام مالك موضحاً موقفه من الأخذ بالمصالح وأوردت نسبة الأصوليين القول بها إليه، وغلو بعضهم ونسبة الأخذ بالمناسب الغريب

إليه، وناقشت هذا الرأي ونفيته، كما عرضت رأي من يرى أن الإمام مالكاً يقول بالمصالح المرسلة في الأمور الضرورية فقط، وانتهيت إلى أن الإمام مالكاً يأخذ بالمصالح إذا كانت ملائمة لمقصود الشارع ولا يقف بذلك عند حد الضروري منها كما لا يبالغ فيأخذ بالمناسب الغريب، وأوردت شروط الإمام مالك في العمل بالمصلحة ثم ذكرت صوراً تطبيقية لإفتاء الإمام مالك بالمصالح المرسلة.

وتريثت واقفاً ـ بعد ذلك ـ عند موضوع تخصيص النصوص الظنية بالمصلحة عند الإمام مالك فأوردت أقوال الكاتبين المحدثين في ذلك، وأشرت إلى أن لهذا أصلاً عند ابن رشد الحفيد من المتقدمين، وناقشت كل ذلك، وخلصت إلى أن الإمام مالكاً لا يخصص النصوص الظنية بالمصالح.

كما ناقشت رأي الإمام الغزالي الذي ينسب إلى الإمام مالك الأخذ بالمصلحة المرجوحة وتقديمها على المصلحة الراجحة.

١٢ ـ وفي الفصل الثالث الذي عقدته لدراسة «الاستحسان في فقه أهل المدينة» عرفت الاستحسان عند الحنفية، مورداً تعريفاتهم الكثيرة له، وبينت سبب كثرة هذه التعريفات، ثم بينت أقسام الاستحسان عندهم مع التفريق والتقسيم، وناقشت التباس الاستحسان بتخصيص العلة عندهم.

ثم عرفت الاستحسان عند المالكية، وبينت أقسامه عندهم.

وبعد ذلك وقفت عند الاستحسان في هذين المذهبين محققاً أمره وهل هو دليل مستقل أو راجع إلى الأدلة السابقة عليه من الكتاب والسُّنَّة والإجماع والقياس، وأوردت أقوال الأصوليين في ذلك ثم تعرضت إلى ما أثير حول الاستحسان وبينت موقف الإمام الشافعي في رفضه والأدلة التي اعتمد عليها، ثم بينت دليل الاستحسان عند الآخذين به، وعلاقة الاستحسان بالرأي.

ثم درست الاستحسان في فقه أهل المدينة دراسة تطبيقية فأوردت صوراً عديدة لإفتائهم بالاستحسان، ثم وقفت عند الاستحسان لدى الإمام مالك وعرضت لفتاواه باستحسان الإجماع واستحسان المصلحة، واستحسان العرف، والاستحسان بترك التافه اليسير إيثاراً للتوسعة، ورفعاً للمشقة، ثم

تحدثت عن نوع من الاستحسان لم يذكره الأصوليون وهم يتناولون الاستحسان عند الإمام مالك، ولاحظته من خلال دراستي للفقه المدني وهو الاستحسان بعمل أهل المدينة ـ أي: ترك القياس للمأثور عن أهل المدينة ـ وأوردت فتاوى كثيرة في ذلك من «المدونة والموطأ»، وذكرت أيضاً أن استحسان القياس وجد في فقه الإمام مالك ولكنه نادر وقليل.

ثم تحدثت عن الاستحسان بـ«مراعاة الخلاف» عند الإمام مالك وضبطته وأقمت دليله وأوردت صوراً عديدة من اعتماد الإمام مالك عليه.

١٣ ـ وفي الفصل الخامس الذي عقدته لدراسة «سد الذرائع في فقه أهل المدينة» عرفت سد الذرائع، ووضحته، وأقمت الدليل عليه من الكتاب والسُّنَّة وعمل الصحابة، وبينت تقسيم ابن القيم للذرائع وناقشته، ثم ذكرت تقسيم الشاطبي وقارنت بين التقسيمين، ثم حققت موقف الإمام الشافعي من الأخذ بسد الذرائع.

ثم درستها ـ بعد ذلك ـ دراسة تطبيقية في فقه أهل المدينة قبل الإمام مالك وفي فقه الإمام مالك وعند الإمام وقفت بصورة خاصة عند بيوع الآجال، موضحاً أنواعها وشروطها مدعماً ذلك كله بالأمثلة الفقهية.

* * *

وفي الباب الرابع الذي عقدته للمقارنة بين «الرأي في مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة».

١٤ ـ تحدثت في فصل واحد عن الاتجاهات العامة للرأي بين المدرستين فأبنت الفوارق بين الرأي في المدرستين مجملاً إياها في ثمانية فروق أساسية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المراجع[1]

١ ـ كتب التفسير

١ ـ **أحكام القرآن**: الجصاص (أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي ت٣٧٠هـ)، مطبعة الأوقاف، ١٣٣٥هـ، والبهية، ١٣٤٧هـ.

٢ ـ **أحكام القرآن**: ابن العربي (أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد ت٥٤٣هـ)، الطبعة الثانية، طبعة الحلبي.

٣ ـ **البحر المحيط**: أبو حيان (أثير الدين أبو عبد الله محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان ت٧٤٥هـ)، الطبعة الأولى السعادة، ١٣٢٨هـ.

٤ ـ **التفسير الكبير**: الرازي (الإمام فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين المشتهر بخطيب الري ت٦٠٦هـ)، الطبعة الأولى بالمطبعة العامرية الشرفية، ١٣٠٨هـ.

٥ ـ **تفسير القرآن العظيم**: ابن كثير (الإمام عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي ت٧٧٤هـ)، الطبعة الأولى، مطبعة المنار، ١٣٤٦هـ.

٦ ـ **تفسير المنار**: رشيد رضا (الشيخ محمد رشيد رضا ت١٣٥٥هـ)، الطبعة الأولى، مطبعة المنار ١٣٢٨هـ.

٧ ـ **الجامع لأحكام القرآن**: القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ت٦٧١هـ)، طبعة دار الكتب، ١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٢م.

٨ ـ **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**: الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ت٣١٠هـ)، الطبعة الثانية، مطبعة الحلبي، ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٤م، وطبعة الأميرية.

٩ ـ **الكشاف**: الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمد بن عمر الزمخشري الخوارزمي ت٥٢٨هـ)، الطبعة الثانية الأميرية، ببولاق، ١٣١٨هـ.

---

(١) راعيت في ترتيب المراجع الترتيب الهجائي مع ملاحظة فصل المراجع الحديثة عن المراجع القديمة.

١٠ ـ **المفردات في غريب القرآن**: الأصفهاني (الشيخ أبو القاسم الحسين بن الفضل الراغب الأصفهاني ت٥٠٢هـ)، المطبعة الميمنية.

٢ ـ كتب الحديث

١ ـ **الآثار**: الإمام أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم الأنصاري ت١٨٢هـ)، الطبعة الأولى، مطبعة الاستقامة ١٣٥٥هـ.

٢ ـ **الإجابة فيما استدركته السيدة عائشة على الصحابة**: الزركشي (بدر الدين الزركشي ت٧٩٤هـ)، نشر زكريا على يوسف، مطبعة العاصمة.

٣ ـ **تأويل مختلف الحديث**: ابن قتيبة (ابن قتيبة الدينوري ت٢٦٧هـ)، الطبعة الأولى، مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٦هـ.

٤ ـ **تنوير الحوالك شرح موطأ الإمام مالك**: السيوطي (جلال الدين بن عبد الرحمٰن السيوطي الشافعي ت٩١١هـ)، مطبعة المكتبة التجارية الكبرى.

٥ ـ **جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي**: الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى السلمي ت٢٧٩هـ)، طبعة الهند.

٦ ـ **الجامع الصغير**: السيوطي (جلال الدين بن عبد الرحمٰن السيوطي الشافعي ت٩١١هـ)، دار الطباعة العامرة إدارة حسين بك حسني، ١٢٨٦هـ.

٧ ـ **الحجج**: الشيباني (محمد بن الحسن الشيباني صاحب الإمام أبي حنيفة ت١٨٩هـ)، طبعة الهند.

٨ ـ **سنن أبي داود**: أبو داود (الإمام الحافظ سليمان بن الأشعث، السجستاني الأزدي ت٢٧٥هـ)، الطبعة الثانية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة السعادة، ١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م، والطبعة التازية.

٩ ـ **سنن الدارقطني مع التعليق المغني**: الدارقطني (علي بن عمر بن أحمد بن مهدي الدارقطني ت٣٨٥هـ)، طبعة دلهي بالهند.

١٠ ـ **السنن الكبرى**: البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي ت٤٥٨هـ)، الطبعة الأولى المعارف النعمانية بحيدرآباد الدكن بالهند، ١٣٥٥هـ.

١١ ـ **سنن النسائي**: النسائي (أبو عبد الرحمٰن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر بن سنان بن دينار النسائي ت٣٠٢هـ)، الطبعة الأولى المصرية بالأزهر، ١٣٤٨هـ ـ ١٩٣٠م.

١٢ ـ **شرح معاني الآثار**: الطحاوي (أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي المصري الطحاوي الحنفي ت٣٢١هـ)، طبعة دلهي بالهند، ١٣٤٨هـ.

١٣ ـ **شرح النووي على مسلم**: النووي (أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي الشافعي ت٦٧٦هـ)، الطبعة الأولى المصرية بالأزهر، ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م.

١٤ ـ **صحيح البخاري مع عمدة القاري**: البخاري (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري ت٢٥٦هـ)، إدارة الطبعة المنيرية وطبعة الخيرية.

١٥ ـ **صحيح مسلم مع شرح النووي**: مسلم (الإمام مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري ت٢٦١هـ)، الطبعة الأولى المصرية بالأزهر، ١٣٤٧هـ ـ ١٩٢٩م.

١٦ ـ **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**: البدر العيني (العلامة بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد العيني ت٨٥٥هـ)، إدارة الطباعة المنيرية.

١٧ ـ **فتح الباري شرح صحيح البخاري**: ابن حجر (الحافظ أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد حسين حجر العسقلاني ت٨٥٢هـ)، الطبعة الأولى الخيرية، ١٣١٩هـ.

١٨ ـ **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**: الهندي (علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي ت٩٧٥هـ)، طبعة دائرة المعارف النظامية بحيدرآباد بالهند، ١٣١٢هـ.

١٩ ـ **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**: الهيثمي (الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي ت٨٠٧هـ)، طبعة القدسي، ١٣٠٣هـ.

٢٠ ـ **مسند الإمام أحمد**: ابن حنبل (الإمام أحمد بن محمد بن حنبل ت٢٤١هـ)، المطبعة الميمنية، ١٣١٣هـ، وطبعة دار المعارف، ١٩٥٤م.

٢١ ـ **مقدمة التعليق الممجد على الموطأ رواية الإمام محمد**: اللكنوي (أبو الحسنات محمد بن عبد الحي بن محمد بن عبد الحليم الأنصاري ت١٣٠٤هـ)، طبعة المنيرية.

٢٢ ـ **الموطأ**: مالك (الإمام مالك بن أنس الأصبحي ت١٧٩هـ)، طبعة المكتبة التجارية مع تنوير الحوالك.

٢٣ ـ **نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية**: الزيلعي (الإمام جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الحنفي الزيلعي ت٧٦٢هـ)، الطبعة الأولى، دار المأمون ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م.

٢٤ ـ **النهاية في غريب الحديث والأثر**: ابن الأثير (أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد الجزري ت٦٣٠هـ)، طبعة الخيرية ١٣١٨هـ.

٢٥ ـ **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**: الشوكاني (محمد بن علي بن محمد الشوكاني ت١٢٥٥هـ)، الطبعة الثانية إدارة الطبعة المنيرية.

٣ ـ كتب أصول الفقه

أ ـ مصادر أساسية:

١ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**: الآمدي (الإمام سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر أبي علي بن محمد الآمدي ت٦٣١هـ)، طبعة دار الكتب الخديرية، ١٣٣٢هـ ١٩١٤م، وطبعة صبيح، ١٩٦٨م.

٢ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**: ابن حزم (أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري ت٤٥٦هـ)، طبعة الإمام، وطبعة السعادة، بتحقيق: أحمد محمد شاكر.

٣ ـ **إرشاد الفحول**: الشوكاني (محمد بن علي بن محمد الشوكاني ت١٢٥٥هـ)، طبعة صبيح.

٤ ـ **الإشارات**: الباجي (سليمان بن خلف بن سعد القرطبي ت٤٧٤هـ)، الطبعة الثانية، المطبعة التونسية.

٥ ـ **أصول البزدوي**: البزدوي (فخر الإسلام البزدوي ت٤٨٢هـ)، طبعة تركيا.

٦ ـ **أصول الجصاص**: الجصاص (أبو بكر الرازي الحنفي ت٣٧٠هـ)، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٦ أصول فقه.

٧ ـ **أصول السرخسي**: السرخسي (أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل السرخسي ت٤٩٠هـ)، نشر إحياء لجنة المعارف النعمانية بحيدرآباد الدكن بالهند، مطابع دار الكتب العربي، ١٣٧٢هـ.

٨ ـ **الاعتصام للشاطبي**: الشاطبي (إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي، ت٧٩٠هـ)، طبعة السعادة.

٩ ـ **البحر المحيط**: الزركشي (أبو عبد الله بدر الدين الزركشي ت٧٤٩هـ)، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٤٨٣ أصول فقه.

١٠ ـ **البرهان**: إمام الحرمين (إمام الحرمين الجويني ت٤٧٨هـ)، مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم ٩١٣ أصول فقه.

١١ ـ **التحرير**: ابن الهمام (كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن مسعود الإسكندري الحنفي ت٨٦١هـ)، مطبعة الحلبي.

١٢ ـ **التقرير والتحبير**: (ابن أمير الحاج ت٨٧٩هـ)، الطبعة الأولى الأميرية ببولاق، ١٢١٧هـ.

١٣ ـ **تقرير الشربيني على جمع الجوامع**: الشربيني (عبد الرحمٰن الشربيني ت١٣٢٦هـ)، مطبعة مصطفى محمد.

١٤ ـ **التوضيح على التنقيح**: (لصدر الشريعة ت٧٤٧هـ)، مطبعة البسنوي.

١٥ ـ **تيسير التحرير**: للعلامة محمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحنفي، طبعة الحلبي.

١٦ ـ **جمع الجوامع**: ابن السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي ت٧٧١هـ)، مطبعة مصطفى محمد.

١٧ ـ **حاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب**: التفتازاني (سعد الدين التفتازاني ت٧٩١هـ)، الطبعة الأولى الأميرية ببولاق.

١٨ ـ **حاشية العطار على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع**: العطار (الشيخ حسن العطار ت١٢٥٠هـ)، مطبعة مصطفى محمد.

١٩ ـ **الرسالة**: الإمام الشافعي (محمد بن إدريس الشافعي ت٢٠٤هـ)، الطبعة الأولى ١٣٥٨هـ ـ ١٩٤٠م، تحقيق: أحمد محمد شاكر.

٢٠ ـ **روضة الناظر وجنة المناظر**: ابن قدامة (موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي ت٦٢٠هـ)، المطبعة السلفية.

٢١ ـ **سلم الوصول شرح منهاج الأصول**: للشيخ محمد بخيت المطيعي، المطبعة السلفية، ١٣٤٥هـ.

٢٢ ـ **شرح تنقيح الفصول في الأصول**: القرافي (شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي المالكي ت٦٨٤هـ)، الطبعة الأولى، المطبعة الخيرية، ١٣٠٦هـ.

٢٣ ـ **شرح العضد على مختصر ابن الحاجب**: العضد (عبد الرحمٰن بن أحمد الأيجي ت٧٥٦هـ)، الطبعة الأولى الأميرية، ببولاق، ١٣١٦هـ.

٢٤ ـ **شرح المنار لابن ملك**: عز الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز بن ملك، مع حواشيه، طبعة المطبعة العثمانية، ١٣١٥هـ.

٢٥ ـ **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**: الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ت٥٠٥هـ)، تحقيق: رسالة دكتوراة، د. حمد الكبيسي، مخطوط بكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر.

٢٦ ـ **الفصول المهمة في أصول الأئمة**: العاملي (محمد بن الحسن بن علي العاملي ت١١٠٤هـ)، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٣٧٨هـ.

٢٧ ـ **القياس في الشرع الإسلامي**: ابن تيمية (تقي الدين أحمد أبو العباس ابن تيمية ت٧٢٨هـ)، المطبعة السلفية، ١٣٤٦هـ.

٢٨ ـ **كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي**: البخاري (عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري ت٧٣٠هـ)، طبعة الشركة الصحفية العثمانية.

٢٩ ـ **المحصول**: الإمام الرازي (أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسن التيمي البكري ت٦٠٦هـ)، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٣٠ أصول فقه.

٣٠ ـ **مختصر المنتهى**: ابن الحاجب (عثمان بن أبي بكر بن الحاجب ت٦٤٦هـ)، الطبعة الأولى الأميرية، ببولاق، ١٣١٦هـ.

٣١ ـ **المستصفى**: الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي ت٥٠٥هـ)، الطبعة الأولى الأميرية، ببولاق، ١٣٢٤هـ.

٣٢ ـ **مسلم الثبوت**: ابن عبد الشكور (محب الدين بن عبد الشكور ت١١١٩هـ)، بهامش المستصفى، الأميرية، ببولاق، ١٣٢٤هـ.

٣٣ ـ **معالم الدين في قواعد علم الأصول**: للشيخ محمد الكاظم، طبع طهران، ١٣١٦هـ.

٣٤ ـ **ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**: ابن حزم (أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهر ت٤٥٦هـ)، تحقيق: سعيد الأفغاني، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٠م.

٣٥ ـ **منهاج الأصول**: القاضي البيضاوي (ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي ت٦٨٥هـ)، المطبعة السلفية، ١٣٤٥هـ.

٣٦ ـ **الموافقات**: الشاطبي (إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي ت٧٩٠هـ)، تحقيق: دراز، المطبعة الرحمانية، وطبعة صبيح، بتحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

٣٧ ـ **نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول**: للشيخ عيسى منون، الطبعة الأولى، إدارة الطباعة المنيرية.

٣٨ ـ **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**: الإسنوي (جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي الشافعي ت٧٧٢هـ)، المطبعة السلفية، ١٢٤٥هـ، وطبعة بهامش التقرير والتحبير الأميرية، ببولاق، ١٣١٧هـ.

ب ـ مؤلفات حديثة في أصول الفقه:

١ ـ **الاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه**: الشيخ عبد الوهاب خلاف، دار الكتاب العربي، ١٩٥٠م.

٢ ـ **اجتهاد نبي الإسلام**: الشيخ عبد الجليل عيسى، طبعة دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي.

٣ ـ **أصل الشيعة وأصولها**: محمد حسين آل كاشف الغطاء، الطبعة التاسعة، مكتبة العرفان، ببيروت.

٤ ـ **أصول الفقه**: الشيخ محمد الخضري، الطبعة السادسة، المكتبة التجارية الكبرى، دار الاتحاد العربي للطباعة.

٥ ـ **أصول الفقه**: الشيخ أبو النور زهير، مطبعة دار الاتحاد العربي للطباعة.

٦ ـ **أصول الفقه**: الشيخ محمد أبو زهرة، مطبعة مخيمر.

٧ ـ **أصول الفقه**: الشيخ محمد رضا المظفر، مطابع دار النعمان بالنجف، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٧م.

٨ ـ **أصول الفقه**: الشيخ زكي الدين شعبان، الطبعة الثالثة، مطابع دار التأليف، ١٩٦١ ـ ١٩٦٢م.

٩ ـ **تعليل الأحكام**: الشيخ محمد مصطفى شلبي، مطبعة الأزهر، ١٩٤٧م.

١٠ ـ **التعليل عند الأصوليين والغزالي**، دراسة د. حمد الكبيسي مقدمة لتحقيق: شفاء الغليل، مخطوطة بمكتبة كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر.

١١ ـ **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، مطبعة العلم بدمشق، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٧٦م.

١٢ ـ **العرف والعادة في رأي الفقهاء**: الشيخ أحمد فهمي أبو سُنَّة، القاهرة مكتبة الأزهر، ١٩٤٧م.

١٣ ـ **مصادر التشريع فيما لا نص فيه**: الشيخ عبد الوهاب خلاف، القاهرة، مطبعة دار التأليف، ١٣٦٦هـ.

١٤ ـ **المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي**: الدكتور مصطفى زيد، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م.

١٥ ـ **المصالح المرسلة والاستحسان**: الشيخ محمد فرج سليم، رسالة دكتوراة، مخطوطة بمكتبة كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر.

١٦ ـ **مقاصد الشريعة**: الشيخ محمد طاهر بن عاشور مفتي تونس، الطبعة الأولى، نشر مكتبة الاستقامة المطبعة الفنية، بتونس ١٣٦٦هـ.

١٧ ـ **مقاصد الشريعة**: الأستاذ علال الفاسي، طبعة مكتبة الوحدة العربية، بالدار البيضاء.

١٨ ـ **نظرية المصلحة**: الأستاذ الشيخ محمد أنيس عبادة، محاضرات على قسم الماجستير شعبة أصول الفقه، ١٩٦٨م.

١٩ ـ **نظرية المصلحة**: الدكتور حسين حامد حسين، مخطوطة بكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر.

٤ ـ كتب الفقه وقواعد الفقه

أ ـ مصادر أساسية:

١ ـ **الأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي عن الإمام**: القرافي (شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، ت٦٨٤هـ)، الطبعة الأولى مطبعة الأنوار، ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م، تعليق: الشيخ محمود عرنوس.

٢ ـ **إدرار الشروق على أنواء الفروق**: ابن الشاط (سراج الدين أبي القاسم بن عبد الله الأنصاري ت٧٢٣هـ)، الطبعة الأولى، مطبعة دار إحياء الكتب العربية بهامش الفروق.

٣ ـ **الأم**: الشافعي (أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي الإمام ت٢٠٤هـ)، طبعة الشعب، ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م، عن طبعة الأميرية، ببولاق، ١٣٢١هـ.

٤ ـ **الإنصاف في بيان الأسباب التي أوجبت الاختلاف**: الدهلوي (أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي الدهلوي الهند، ت١١٨٠هـ)، طبعة شركة المطبوعة العلمية بمصر، ١٣٢٧هـ.

٥ ـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**: ابن رشد، الحفيد (محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي ت٥٩٥هـ)، طبعة الاستقامة، ١٩٥٢، وطبعة الحلبي، ١٩٦٠م.

٦ ـ **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**: الكاساني (الإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الملقب بملك العلماء ت٥٨٧هـ)، الطبعة الأولى الجمالية، ١٣٢٨هـ.

٧ ـ **تخرج الفروع على الأصول**: الزنجاني (أبو المناقب محمود بن أحمد بن محمود بن شهاب الدين ت٦٥٦هـ)، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٠م، تحقيق: الدكتور محمد أديب صالح.

٨ ـ **التمهيد**: الإسنوي (الإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن القرشي ت٧٧٢هـ)، الطبعة الأولى بمكة المكرمة المطبعة الماجدية، ١٣٥٣هـ.

٩ ـ **تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية**: محمد علي بن المرحوم الشيخ حسين مفتي المالكية، دار إحياء الكتب العربية بهامش الفروق.

١٠ ـ **الجامع الكبير**: الشيباني (الإمام أبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني ت١٨٩هـ)، مطبعة الاستقامة، الطبعة الأولى، ١٣٥٦هـ.

١١ ـ **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**: ابن عرفة، محمد بن عرفة الدسوقي ت١٢٣٠هـ)، طبعة الحلبي.

١٢ ـ **الخراج**: أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم ت١٨٢هـ)، الطبعة الثانية، المطبعة السلفية، ١٣٥٢هـ.

١٣ ـ **الرد على سير الأوزاعي**: أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم ت١٨٢هـ)، القاهرة لجنة إحياء المعارف النعمانية، ١٣٥٧هـ.

١٤ ـ **شرح الخرشي على مختصر خليل**: الخرشي (أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخرشي ت١١٠١هـ)، الطبعة الثانية الأميرية، ببولاق، ١٣١٧هـ.

١٥ ـ **شرح الزرقاني على مختصر خليل**: الزرقاني (عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني ت١٠٩٩هـ)، طبعة محمد أفندي مصطفى.

١٦ ـ **شرح الزرقاني على موطأ مالك**: الزرقاني (عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني ت ١٠٩٩هـ)، طبعة عبد الحميد أحمد حنفي.

١٧ ـ **صحة أصول مذهب أهل المدينة**: ابن تيمية (أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني المعروف بابن تيمية ت٧٢٨هـ)، تصحيح وتعليق: زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام.

١٨ ـ **فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب مالك**: الشيخ عليش (محمد عليش ت١٢٩٩هـ)، الطبعة الأولى، مطبعة التقدم العلمية، ١٣٢٠هـ.

١٩ ـ **فتح القدير**: ابن الهام (كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي السكندري المعروف بابن الهمام الحنفي ت٨٦١هـ)، طبعة مصطفى محمد صاحب المكتبة التجارية الكبرى.

٢٠ ـ **الفروق**: القرافي (شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمٰن الصنهاجي المشهور بالقرافي ت٦٨٤هـ)، الطبعة الأولى، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، ١٣٤٤هـ.

٢١ ـ **لباب اللباب**: ابن راشد البكري (أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن راشد البكري ت٧٣٦هـ)، المطبعة التونسية، ١٣٤٦هـ.
٢٢ ـ **اللمعة الدمشقية**: العاملي (محمد بن جمال الدين مكي العاملي ت٧٨٦هـ)، الطبعة الأولى، بالنجف، ١٣٨٦هـ.
٢٣ ـ **المبسوط**: السرخسي (شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل ت٤٩٠هـ)، طبعة مطبعة السعادة، ١٣٢٤هـ.
٢٤ ـ **المجموع شرح المهذب**: النووي (الإمام العلامة الفقيه الحافظ أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي ت٦٧٦هـ)، إدارة الطباعة المنيرية.
٢٥ ـ **المحلى**: ابن حزم (أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري ت ٤٥٦هـ)، إدارة الطباعة المنيرية وطبعة الإمام.
٢٦ ـ **المدونة الكبرى**: رواية سحنون بن سعيد التنوخي ت٢٤٠هـ، عن (الإمام عبد الرحمٰن بن القاسم ت١٩١هـ، عن الإمام مالك بن أنس ت١٧٩هـ)، مكتبة المثنى ببغداد، ١٩٧٠م، مصورة عن طبعة السعادة.
٢٧ ـ **المغني**: ابن قدامة (أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة ت٦٢٠هـ)، الطبعة الثالثة، المنار، ١٣٦٧هـ.
٢٨ ـ **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات الشرعيات لأمهات مسائلها المشكلات**: ابن رشد الجد (أبو الوليد محمد بن أحمد رشد ت٥٢٠هـ)، مكتبة المثنى، ببغداد، ١٩٧٠م، مصورة عن الطبعة القديمة.
٢٩ ـ **المنتقى**: الباجي (أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي ت٤٩٤هـ)، الطبعة الأولى، بمطبعة السعادة، ١٣٣١هـ.

ب ـ مؤلفات حديثة في الفقه:

١ ـ **أسباب اختلاف الفقهاء**: الشيخ علي الخفيف، محاضرات على طلبة قسم الدراسات الدينية بمعهد البحوث والدراسات العربية، مطبعة الرسالة.
٢ ـ **الأصول العامة للفقه المقارن**: الأستاذ محمد تقي الدين الحكيم، دار الأندلس، ببيروت.
٣ ـ **الغرر وأثره في العقود**: دراسة مقارنة، الأستاذ الدكتور الصديق محمد الأمين الضرير، الطبعة الأولى، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٧م، مطبعة دار النشر والثقافة.
٤ ـ **الميراث في الشريعة الإسلامية**: الأستاذ الدكتور الصديق محمد الأمين الضرير، المطبعة الكمالية، المطبعة الأولى، ١٩٦٤م.

٥ ـ كتب التراجم والمناقب والتاريخ

أ ـ مراجع أساسية:

١ ـ **الآثار الباقية عن القرون الخالية**: البيروني (أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني ت٤٤٠هـ)، طبعة ليبزج، ١٨٧٦م.

٢ ـ **أسد الغابة في معرفة الصحابة**: ابن الأثير (عز الدين أبي الحسن علي بن عبد الكريم الجزري ت٦٣٠هـ)، طبعة جمعية المعارف.

٣ ـ **الإصابة في تمييز الصحابة**: ابن حجر (إمام الحفاظ شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن علي الكناني العسقلاني الشافعي ت٨٥٢هـ)، طبعة مصطفى محمد، ١٣٥٨هـ ـ ١٩٣٩م.

٤ ـ **الانتفاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء**: ابن عبد البر (أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي ت٤٦٣هـ)، طبعة المقدسي، ١٣٥٠هـ.

٥ ـ **تاريخ الأمم والملوك**: الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ٣١٠هـ)، الطبعة الأولى الحسينية المصرية.

٦ ـ **تاريخ بغداد**: الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي ت٤٦٣هـ)، طبع بمدينة رومية العظمى، ١٩٠٨م.

٧ ـ **التاريخ الكبير**: ابن عساكر (ثقة الدين أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسن بن عساكر ت٥٧١هـ)، مطبعة روضة الشام، ١٣٢٩هـ.

٨ ـ **تذكرة الحفاظ**: الذهبي (شمس الدين أبو عبد الله الذهبي ٧٤٨هـ)، الطبعة الثانية مطبعة مجلس دائرة المعارف النعمانية حيدرآباد الدكن، بالهند، ١٣٣٣هـ.

٩ ـ **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**: عياض (القاضي عياض بن موسى بن عياش السبتي ت٥٤٤هـ)، مطبعة الشمال الإفريقي، بالرباط، ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٥م.

١٠ ـ **تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك**: السيوطي (جلال الدين السيوطي ت٩١١هـ)، الطبعة الأولى بالخيرية، ١٣٢٥هـ.

١١ ـ **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**: الأصفهاني (أبو نعيم أحمد بن عبد الله ت٤٣٠هـ)، طبعة الخانجي والسعادة، ١٣٥١هـ ـ ١٩٣٢م.

١٢ ـ **الخيرات الحسان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان**: ابن حجر (الشيخ شهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي ت٩٧٣هـ)، طبعة الميمنية، ١٣١١هـ.

١٣ ـ **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**: ابن فرحون (قاضي القضاة برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري ت٧٩٩هـ)، الطبعة الأولى، ١٣٥١هـ، مطبعة الفحامين، بمصر.

١٤ ـ **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**: ابن العماد (أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي ت١٠٨٩هـ)، طبعة مكتبة القدسي.

١٥ ـ **طبقات الحنابلة**: القاضي أبو يعلى (أبو الحسين محمد بن أبي يعلى ت٥٢٦هـ)، طبعة السُّنَّة المحمدية (١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م).

١٦ ـ **طبقات الفقهاء**: الشيرازي (أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي ت٤٧٦هـ)، طبعة نعمان الأعظمي بغداد، ١٣٥٦هـ.

١٧ ـ **الطبقات الكبرى**: ابن سعد (محمد بن سعد كاتب الواقدي ت (٢٣٠هـ)، طبعة كتاب التحرير رمضان، ١٣٨٨هـ، نوفمبر ١٩٦٨م، عن طبعة ليدن وطبعة بيروت.

١٨ ـ **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**: الحجوي (محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي ت١٣٧٦هـ)، طبعة دائرة المعارف بالرباط، ١٣٤٠هـ.

١٩ ـ **الفهرست**: ابن النديم (أبو الفرج محمد بن إسحاق النديم ت٣٨٥هـ)، المطبعة الرحمانية.

٢٠ ـ **كتاب القضاة**: الكندي (أبو عمر محمد بن يوسف بن يعقوب الكندي ت٣٥٥هـ)، طبع رومية العظمى، ١٩٠٨م.

٢١ ـ **المعارف**: ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم ت٢٧٦هـ)، طبعة المعارف، تحقيق: الدكتور ثروت عكاشة.

٢٢ ـ **المقدمة**: ابن خلدون (عبد الرحمٰن بن محمد ت٨٠٨هـ)، الطبعة الأولى الخيرية.

٢٣ ـ **مناقب الإمام أحمد**: ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمٰن بن أحمد الجوزي ت٥٩٧هـ)، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة على نفقة الخانجي.

٢٤ ـ **مناقب الإمام أبي حنيفة**: الكردري (حافظ الدين محمد بن شهاب المعروف بابن اللزاز الكردري ت٨٢٧هـ)، الطبعة الأولى، بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند، ١٣٢١هـ، بهامش المناقب للمكي.

٢٥ ـ **مناقب الإمام أبي حنيفة**: المكي (أبو المؤيد الموفق بن أحمد المكي ت٥٦٨هـ)، الطبعة الأولى دائرة المعارف النظامية في الهند، ١٣٢١هـ.

٢٦ ـ **مناقب الإمام الشافعي**: الرازي (الإمام أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي ت٦٠٦هـ)، طبع السيد أحمد بن محمد بن شيخ باعلوي، ١٢٧٩هـ.

٢٧ ـ **مناقب الإمام مالك**: الزواوي (عيسى بن مسعود الزواوي ت٧٤٣هـ)، الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية، ١٣٢٥هـ، بهامش تزيين الممالك للسيوطي.

٢٨ ـ **الميزان الكبرى**: الشعراني (عبد الوهاب الشعراني ت٩٧٣هـ)، الطبعة الثانية المصرية، بالأزهر، ١٣١٧هـ.

٢٩ ـ **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**: المقري (الشيخ أحمد بن محمد المقري التلمساني ت١٠٤١هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد الأولى، ١٩٤٩م، مطبعة السعادة بمصر.

٣٠ ـ **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**: التنبكتي (أبو العباس أحمد بن أحمد بن عمر بن محمد أقيت المعروف بأحمد بابا التنبكتي ت١٠٣٦هـ)، بهامش الديباج المذهب لابن فرحون.

٣١ ـ **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**: ابن خلكان (القاضي أحمد بن محمد الشهير بابن خلكان ت٦٨١هـ)، دار الطباعة المصرية، ١٢٥٧هـ.

ب ـ المؤلفات الحديثة في التاريخ والتراجم:

١ ـ **الأعلام للزركلي**: خير الدين الزركلي، الطبعة الثانية.

٢ ـ **تاريخ التشريع الإسلامي**: الشيخ محمد الخضري بك، مطبعة الاستقامة الطبعة الرابعة، ١٣٥٣هـ ـ ١٩٣٤م.

٣ ـ **تاريخ التشريع الإسلامي**: الأساتذة: السبكي، السايس، البربري، القاهرة، مطبعة وادي الملوك، ١٩٣٤م.

٤ ـ **تاريخ التشريع الإسلامي**: فضيلة الشيخ إبراهيم الدسوقي الشهاوي، مطبعة شركة الطباعة الفنية المتحدة.

٥ ـ **تاريخ التشريع الإسلامي**: الدكتور عبد العظيم شرف الدين، الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م.

٦ ـ **تاريخ الفقه الإسلامي**: فضيلة الشيخ محمد علي السايس، طبعة صبيح.

٧ ـ **تاريخ الفقه الإسلامي**: فضيلة الشيخ محمد أنيس عبادة، الطبعة الأولى، ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٩م، دار الطباعة المحمدية.

٨ ـ **ابن حزم**: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، الشيخ محمد أبو زهرة، طبعة دار الفكر العربي.

٩ - **أبو حنيفة**: حياته، وعصره، آراؤه وفقهه، الشيخ محمد أبو زهرة، طبعة دار الفكر العربي.
١٠ - **زيد (الإمام زيد بن علي)**: حياته وعصره، وآراؤه وفقهه، الشيخ محمد أبو زهرة، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٥٩م.
١١ - **السياسة الشرعية والفقه الإسلامي**: الشيخ عبد الرحمٰن تاج، الطبعة الأولى، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٣م.
١٢ - **الشافعي**: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، الشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.
١٣ - **الصادق (الإمام جعفر الصادق)**: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، الشيخ محمد أبو زهرة، القاهرة مطبعة مخيمر.
١٤ - **ضحى الإسلام**: الأستاذ أحمد أمين، الطبعة الثانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.
١٥ - **فجر الإسلامي**: الأستاذ أحمد أمين، الطبعة السادسة النهضة المصرية، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ١٣٧٠هـ - ١٩٥٠م.
١٦ - **مالك بن أنس**: ترجمة محررة، الأستاذ الشيخ أمين الخولي، طبعة دار الكتب الحديثة.
١٧ - **مالك**: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، الشيخ محمد أبو زهرة، دار الكتاب العربي.
١٨ - **مالك بن أنس**: الأستاذ عبد الحليم الجندي، طبعة دار المعارف بمصر.
١٩ - **نشأة الفقه الاجتهاد وأطواره**: الشيخ محمد علي السايس، مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٨٩هـ.
٢٠ - **نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي**: الدكتور علي حسن عبد القادر، طبعة دار الكتب الحديثة.

٦ - المعاجم وكتب اللغة

١ - **أساس البلاغة**: الزمخشري (جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري ت٥٢٨هـ)، طبعة دار الكتب المصرية، بالقاهرة، ١٣٤١هـ - ١٩٢٢م.
٢ - **ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة**: الطاهر أحمد الزواوي الطرابلسي، مطبعة الاستقامة، ١٩٥٩م.

٣ ـ **القاموس المحيط**: الفيروزآبادي (محمد بن يعقوب بن مجد الدين الفيروزآبادي ت٨١٧هـ)، طبعة ثانية، بمطبعة دار الطباعة، ١٢٨٩هـ، نظارة حسين بك حسني.
٤ ـ **لسان العرب**: ابن منظور، (محمد بن مكرم جمال الدين بن منظور ت٧١١هـ)، طبعة مصورة عن طبعة بولاق، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
٥ ـ **معجم مقاييس اللغة**: ابن فارس (أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا ت٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون الطبعة الأولى بالقاهرة، الحلبي.

٧ ـ مراجع متنوعة

أ ـ مراجع متنوعة أساسية:

١ ـ **إحياء علوم الدين**: الغزالي (الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ت٥٠٥هـ) مع شرحه إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين للزبيدي، المطبعة الميمنية، ١٣١١هـ.
٢ ـ **إعلام الموقعين**: ابن القيم (أبو عبد الله شمس الدين بن محمد بن قيم الجوزية ت٧٥١هـ)، مطبعة الآداب والمؤيد، ١٣١٧هـ.
٣ ـ **الإمامة والسياسة**: ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة ت٢٧٦هـ)، طبعة مطبعة النيل، ١٣٢٢هـ ـ ١٩٠٤م.
٤ ـ **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**: ابن عبد البر (أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي ت٤٦٣هـ)، نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة بمطبعة العاصمة، بالقاهرة.
٥ ـ **حجة الله البالغة**: الدهلوي (أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي الدهلوي الهندي ت١١٧٦هـ)، الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية، ١٣٢٢هـ.
٦ ـ **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**: ابن القيم (أبو عبد الله شمس الدين ابن قيم الجوزية ت٧٥١هـ)، طبعة الآداب والمؤيد، ١٣١٧هـ.
٧ ـ **الفقه الأكبر**: أبو حنيفة (أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي «الإمام» ت١٥٠هـ)، القاهرة، مطبعة التقدم، ١٣٢٣هـ.
٨ ـ **المغني في أبواب التوحيد والعدل**: إملاء القاضي عبد الجبار (عبد الجبار أبو الحسن بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل الهمداني ت٤١٥هـ)، الطبعة الأولى، ١٩٦١م، وزارة الثقافة والإرشاد.

٩ ـ **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**: الأشعري (الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ت٣٢٤هـ)، استامبول مطبعة الدولة، ١٩٢٩م.
١٠ ـ **الملل والنحل**: الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ت٥٤٨هـ)، الطبعة الأولى.
١١ ـ **نهج البلاغة الجامع لخطب ورسائل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه**: (جمع الشريف الرضي ت٤٠٦هـ)، وشرحه ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله المدائني، ت٦٥٥هـ، طبعة الحلبي.

ب ـ مراجع متنوعة حديثة:

١ ـ **الاتجاهات الفقهية لدى المحدثين في القرن الثالث الهجري**: رسالة دكتوراه، الدكتور عبد المجيد محمود.
٢ ـ **اجتهاد الخلفاء الأربعة**: بحث لفضيلة الشيخ عبد العزيز المراغي، بمجلة الأزهر، مجلد ١٨.
٣ ـ **إجماع أهل المدينة**: بحث للأستاذ الدكتور الصديق محمد الأمين الضرير، بمجلة معهد أم درمان العلمي، العدد ٢٥.
٤ ـ **الإدارة الإسلامية في عز العرب**: الأستاذ محمد كرد علي، مطبعة مصر.
٥ ـ **الرأي في الفقه الإسلامي**: الدكتور محمد مختار القاضي، الطبعة الأولى، ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م.
٦ ـ **السلطات الثلاث في الإسلام**: الشيخ عبد الوهاب خلاف، بحث بمجلة القانون والاقتصاد، ١٩٣٧م.
٧ ـ **عمل أهل المدينة ومكانته في التشريع الإسلامي**: رسالة ماجستير، الأستاذ الشيخ الولي محمد.
٨ ـ **مصادر التشريع الإسلامي**: مرنة تساير مصالح الناس وتطورهم، بحث بمجلة القانون والاقتصاد، مجلد ١٥.
٩ ـ **مع الإمام مالك**: بحث للأستاذ الشيخ زكريا البري، بمجلة معهد أم درمان العلمي، عدد ٢٥.

فهرس تفصيلي

الموضوع	الصفحة

* المقدمة ٥

التمهيد: الرأي في الشريعة الإسلامية

أساسه، مجاله، ضوابطه، اختلاف النزاعات الفقهية حوله ١١

تقسيم الأدلة الشرعية إلى أدلة نقلية وأدلة عقلية ١٤

حجية الأدلة المعتمدة على الرأي ١٦

مجال الرأي ٢٧

الرأي ونظرية التحسين والتقبيح العقليان ٢٩

ضوابط الرأي في الشريعة الإسلامية ٣٢

المعارضون للرأي ومناقشة أدلتهم: ٣٦

النظام ٣٦

مناقشة رأي النظام ٣٨

الظاهرية ٣٩

إنكار الظاهرية للتعليل وأدلتهم: ٤٠

مناقشة أدلة الظاهرية في إنكار التعليل ٤٣

أدلة الظاهرية في نفي القياس ٤٣

مناقشة أدلتهم ٥١

أدلة الظاهرية في إنكار الاستحسان مع المناقشة ٥٦

أدلة الظاهرية في إنكار سد الذرائع مع المناقشة ٥٦

الشيعة والرأي ٥٩

إطلاق كتب الأصول في نسبة إنكار الرأي للشيعة بلا تفريق بين الزيدية والإمامية وتحقيق ذلك ٥٩

تاريخ معارضة الشيعة للأخذ بالرأي ٦٢

أدلة الشيعة على رفض الأخذ بالرأي ٦٣

الموضوع	الصفحة

خلاصة آراء المنازعين في حجية الرأي ٦٥
مدخل للدراسة ٦٧

الباب الأول
الرأي مفهومه عند الأصوليين ونشأته وتطوره قبل ظهور المدارس الفقهية ٧٥

الفصل الأول: المراد بالرأي عند الأصوليين: ٧٧
الرأي في اللغة ٧٧
مفهوم الرأي عند الصحابة ٨٠
استعمال الصحابة لكلمة الرأي ٨٠
استخدامهم لها في اجتهاداتهم ٨٢
ستخدامهم لها في كتبهم إلى عمالهم وقضاتهم ٨٣
استعمالهم لها في ترتيبهم للمصادر الشرعية ٨٤
مدلول كلمة الرأي عند الصحابة ٨٥
الرأي بمعنى تفسير النصوص ٨٥
الرأي بمعنى القياس ٨٩
الرأي بمعنى المصلحة ٩٢
مفهوم الرأي عند التابعين وتابعيهم ٩٣
مفهوم الرأي في عصر الأئمة ٩٥
مفهوم الرأي عند الأصوليين ٩٧
حصر الإمام الرازي الرأي في القياس وأدلته ٩٨
تفسير الآمدي للرأي ١٠٢
تفسير الإسنوي للرأي ١٠٣
إطلاق الرأي على ما هو أعم من القياس عند الشاطبي ١٠٥
إطلاق الرأي على ما هو أعم من القياس عند ابن حزم ١٠٦
الشيخ عبد الوهاب خلاف وتحديد مدلول كلمة الرأي ١٠٦
الرأي والاجتهاد «مقارنة» ١٠٧
الفصل الثاني: الرأي في عصر الرسول ﷺ: ١٠٨
المراد بالرأي المختلف فيه في حق الرسول ﷺ ١٠٨
تفصيل تصرفات الرسول ١٠٩

الموضوع	الصفحة
تصرفه بالرسالة	١٠٩
تصرفه بالفتيا	١٠٩
الفرق بين الرسالة والفتيا	١١٠
تصرفه بالقضاء	١١٠
تصرفه بالإمامة	١١٠
الفرق بين القضاء والإمامة:	١١٠
الفرق بين الرسالة والفتيا من طرف والقضاء والإمامة من طرف آخر	١١٠
حكمة جمعه لكل هذه الجوانب	١١١
ما يقبل الاجتهاد من تصرفاته وما لا يقبله	١١٢
موضع النزاع بين الأصوليين	١١٣
رأي القرافي في حصر الخلاف في الفتيا	١١٤
مناقشة رأي القرافي	١١٤
مذاهب الأصوليين في اجتهاد الرسول ﷺ	١١٤
مذهب الجمهور ودليلهم	١١٤
مذهب الحنفية ودليلهم	١١٦
مذهب المانعين وأدلتهم	١١٧
ترجيح رأي الجمهور	١١٧
صور من اجتهادات الرسول ﷺ	١١٨
اجتهاد الصحابة في عصر الرسول ﷺ	١٢٠
مذاهب الأصوليين في ذلك	١٢١
صور من اجتهادات الصحابة في عصر الرسول ﷺ	١٢٢
حكمة اجتهاده ﷺ واجتهاد الصحابة في عصره	١٢٥
الفصل الثالث: الرأي في عصر الصحابة:	١٢٦
من هو الصحابي؟	١٢٦
بداية عصر الصحابة	١٢٧
الحاجة إلى الاجتهاد بالرأي في عصر الصحابة	١٢٨
عدم تدوين السُّنَّة وأثره في اجتهاد الصحابة	١٣٠
اجتهادهم بالرأي الموافق للحديث الغائب عنهم	١٣٠
اجتهادهم بالرأي المخالف للحديث ورجوعهم إلى الحديث عندما يبلغهم	١٣١

الموضوع	الصفحة

الصحابة وملاحظة المعاني ١٣٢
أنواع الرأي عند الصحابة ١٣٩
اجتهاداتهم بالقياس ١٤٢
اجتهاداتهم بالمصلحة ١٤٣
اجتهاداتهم بسد الذرائع ١٤٤
اجتهاداتهم بالاستحسان ١٤٥
مسالك الصحابة في الرأي ١٤٥
ذم الصحابة للرأي وأخذهم به ١٤٧
التعارض بين المسلكين ١٤٧
الأحاديث التي تذم الرأي ١٤٧
الآثار التي تذم الرأي ١٥٣
آراء العلماء في التوفيق بين مدح الرأي وذمه ١٥٣
رأي ابن عبد البر ١٥٥
رأي ابن القيم ١٥٥
رأي أحمد أمين ١٥٧
رأي الباحث ١٥٧
سمات عامة للرأي عند الصحابة ١٥٧

الباب الثاني
مدرسة المدينة والراي ١٦٣

تمهيد عن المدارس الفقهية ١٦٥
أسباب نشوء المدارس الفقهية ١٦٥
أساس الاختلاف بين المدارس الفقهية ١٦٩
أشهر المدارس الفقهية ١٧٠
أسباب منافسة مدرسة الكوفة لمدرسة المدينة ١٧٠
الفصل الأول: مدرسة المدينة الفقهية: ١٧٣
تحديد مدرسة المدينة: ١٧٣
مميزات مدرسة المدينة بين المدارس الفقهية: ١٧٣
أصل مدرسة المدينة في عصر الصحابة ١٧٦
ابن عباس هل هو من أصول مدرسة المدينة ١٧٧

الموضوع	الصفحة

لماذا انحصر التأثير فيمن انحصر فيهم في عصر الصحابة ١٨١
الفقهاء السبعة من هم؟ وما هو دورهم في حركة الفقه في المدينة ١٨٦
دور الطبقة التي تلت الفقهاء السبعة في حركة الفقه في المدينة ٢٠١
تاريخ فقهاء المدينة منذ عصر الصحابة إلى الإمام مالك وبيان تأثيرهم فيها .. ٢٠١
اتجاه مدرسة المدينة: ٢٠٦
غلبة الفقه على مسلكهم ٢٠٨
تجنبهم الخوض في التفسير بالرأي ٢٠٨
تجنبهم الخوض في علم الكلام ٢٠٩
اهتمامهم بالفقه العملي الذي يمس حياة الناس ٢٠٩
عموم مدلول السُّنَّة عندهم ٢١٠
إجمال منهجهم ٢١٠
تفصيله: ٢١١
استدلالهم بالقرآن ٢١٣
استدلالهم بالحديث ٢١٤
استدلالهم بالإجماع ٢١٦
استدلالهم بإجماع أهل المدينة ٢١٦
تخيرهم من أقوال الصحابة إذا اختلفوا ٢٢٠
أخذهم بفتوى الصحابي منفرداً ٢٢٠
صورة هذا المنهج في فقه الإمام مالك ٢٢٢
الفصل الثاني: موقف مدرسة المدينة من الرأي: ٢٤٤
التقسيم التاريخي للمدارس الفقهية ٢٤٤
نقد هذا التقسيم ٢٤٥
ما يراه الباحث ٢٤٥
حقيقة الاختلاف بين أهل المدينة وأهل الكوفة في القرن الأول ٢٤٩
بداية ظهور نزعتي الرأي والحديث ٢٥٠
اشتداد النزاع بين أصحاب المسلكين ٢٦٠
الملاحاة بين أهل الرأي وأهل الحديث ٢٦١
تلخيص ونتائج ٢٦٢
من هم أهل الرأي؟ تفصيل وتحقيق ٢٦٣

موقف الحنفية من إطلاق لقب أهل الرأي عليهم ٢٧٠
دفاع الحنفية في موضوع تقديم القياس على خبر الواحد والاستحسان ٢٧٤
تفصيل موضوع تقديم القياس على خبر الواحد وتبرئة الإمام أبي حنيفة من ذلك ٢٨٣
رد تهمة أهل الحديث للإمام أبي حنيفة بعدم معرفة الحديث ٢٨٤
السبب الحقيقي وراء حملة أهل الحديث على أهل الرأي ٢٨٥
أسباب استعمال الرأي في العراق ٢٩٠
أهل الحديث وطريقتهم في الفقه ٢٩٣
أسباب استعمال الحديث في الحجاز ٢٩٤
تقسيم الباحث لمدرسة الحديث ٢٩٥
أهمية هذا التقسيم ٢٩٥
منهج أهل الرأي وأهل الحديث وأثره في الاختلاف بينهما ٢٩٥
اختلافهم في السُّنَّة ٢٩٦
الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وما ترتب على اختلافهم فيها ٢٩٩
تخصيص عام القرآن بخبر الواحد وما ترتب على اختلافهم فيه ٣٠٣
اختلافهم في شروط قبول خبر الواحد وما ترتب على ذلك ٣٠٦
أساس الاختلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث يرجع إلى السُّنَّة ٣١٣
مدرسة المدينة ومدرسة الحديث ٣١٤
سبب اختلاف مدرسة المدينة ومدرسة الحديث في صورتها الأخيرة ٣١٩
المجال الذي يفسحه هذا الاختلاف للرأي في فقه المدنيين ٣٢٠
الفصل الثالث: المظاهر العامة للرأي في فقه أهل المدينة: ٣٢١
فقهاء المدينة قبل الإمام مالك والرأي ٣٢١
أهل المدينة بين الإكثار من الرأي والإقلال منه ٣٢٦
تعقيب ومناقشة حول الرأي في المدينة ٣٢٨
الإمام مالك والرأي ٣٣٦
الإمام مالك وذم الرأي ٣٤٢
التوفيق بين ذمه للرأي وعمله به ٣٤٣
الرأي في فقه الإمام مالك ٣٤٣
الرأي في موطأ الإمام مالك ٣٤٥

فتاوى بالرأي استخدم فيها مادة الرأي ٣٤٥
فتاوى بالرأي لم يستخدم فيها مادة الرأي ٣٥٦

الباب الثالث
الأصول المعتمدة على الرأي في فقه أهل المدينة

«دراسة أصولية تطبيقية» ٣٦١
الفصل الأول: التعليل وتطبيقاته الفقهية: ٣٦٣
التعليل في اللغة ٣٦٣
التعليل عند الأصوليين ٣٦٣
أهمية التعليل في الأحكام الشرعية ٣٦٤
مذاهب الأصوليين في التعليل ٣٦٤
مدرسة المدينة والتعليل ٣٦٦
أهمية دراسة التعليل في فقه أهل المدينة في هذه الدراسة ٣٦٦
موقف فقهاء المدينة من التعليل في الأحكام التعبدية ٣٦٧
التعليل في فتاوى الصحابة في المدينة ٣٦٨
التعليل في فتاوى التابعين في المدينة ٣٧٠
التعليل في فتاوى الطبقة التي تلت التابعين ٣٧٣
التعليل في فقه الإمام مالك ٣٧٥
السمة الغالبة على التعليل المدني ٣٨٤
الفصل الثاني: القياس وتطبيقاته الفقهية: ٣٨٧
القياس في اللغة ٣٨٧
في الاصطلاح الأصولي ٣٨٧
عرض تعريفاته ٣٨٧
اختيار تعريف ابن الحاجب ٣٨٨
ما أورد على التعريف المختار ومناقشته ٣٨٨
أمور تتعلق بالتعريف المختار ٣٩٠
أركان القياس ٣٩١
القياس والرأي ٣٩١
مدرسة المدينة والقياس: ٣٩٢
القياس في فتاوى الصحابة في المدينة ٣٩٣

الموضوع	**الصفحة**

القياس في عمل أهل المدينة ٣٩٣
القياس عند التابعين وتابعيهم في المدينة «فتاوى انفرادية» ٣٩٧
الإمام مالك والقياس: ٣٩٩
بعض فتاوى الإمام مالك بالقياس ٤٠٠
الإمام مالك والنظر الأصولي للقياس ٤٠٧
القياس على القياس ٤٠٧
القياس في الحدود والكفارات ٤١١
القياس على مواضع الرخص والمستثنيات ٤١٥
الفصل الثالث: المصالح المرسلة وتطبيقاتها الفقهية: ٤١٩
اختلاف إطلاقات المصالح المرسلة ٤١٩
معنى المصالح المرسلة ٤١٩
تقسيم الوصف المناسب ٤٢٠
المناسب المعتبر ٤٢١
المناسب الملغى ٤٢١
المناسب المرسل ٤٢١
المذاهب الفقهية والمصالح المرسلة ٤٢١
اضطراب الأصوليين في النقل عن المذاهب وتحقيقه ٤٢٢
الحنفية والمصالح ٤٢٤
الشافعية والمصالح ٤٢٦
الحنابلة والمصالح ٤٢٧
علاقة المصالح المرسلة بالرأي ٤٢٧
مدرسة المدينة والمصلحة: ٤٢٨
المصلحة في فتاوى الصحابة في المدينة ٤٢٨
المصلحة في عمل أهل المدينة ٤٣١
شهادة الصبيان ٤٣١
اشتراط الخلطة في تحليف اليمين ٤٣٣
اللزوم في عقد القراض ٤٣٥
إباحة خرص ثمر النخيل والأعناب إذا بدا إصلاحها وأخذ الزكاة على ما
خرصت عليه ٤٣٦

المصلحة في فتاوى فقهاء المدينة «فتاوى انفرادية» ٤٣٧
الإمام مالك والمصلحة: ٤٤١
اتفاق الأصوليين في نسبتها إليها ٤٤١
نسبة الأخذ بالمناسب الغريب إليه ومناقشته ٤٤٢
ما نسب إليه من الأخذ بها في المصالح الضرورية فقط ٤٤٢
تحقيق مذهبه في ذلك ٤٤٣
شروط العمل بالمصلحة عند الإمام مالك ٤٤٣
المصلحة في فروع فقه الإمام مالك «فتاوى» ٤٤٤
المصلحة وتخصيص النصوص عند الإمام مالك ٤٥١
الفصل الرابع: الاستحسان وتطبيقاته الفقهية: ٤٥٨
الاستحسان في اللغة ٤٥٨
الاستحسان في الاصطلاح ٤٥٨
تعريف الحنفية له ٤٥٨
سبب كثرة تعريفاتهم له واختلافهم فيها ٤٦٠
أقسام الاستحسان عند الحنفية ٤٦١
استحسان النص ٤٦٢
استحسان الإجماع ٤٦٣
الاستصناع ٤٦٣
استحسان الضرورة ٤٦٤
الاستحسان وتخصيص العلة عند الحنفية ٤٦٥
الاستحسان عند المالكية: ٤٦٥
تعريفاتهم له واختلافهم في ذلك وسببه ٤٦٥
أقسام الاستحسان عند المالكية ٤٦٧
التحقيق في الاستحسان وهل هو دليل مستقل؟ ٤٦٧
موقف الأصوليين من الاستحسان ٤٦٩
ما أثير حول الاستحسان ومرده ٤٧٠
دليل الآخذين بالاستحسان ٤٧٣
الاستحسان والرأي ٤٧٣
الاستحسان وأدلة الرأي الأخرى «مقارنة» ٤٧٤

الموضوع	الصفحة

مدرسة المدينة والاستحسان: ٤٧٥
إفتاء الصحابة في المدينة بالاستحسان ٤٧٥
إفتاء التابعين وتابعيهم في المدينة بالاستحسان ٤٧٦
الاستحسان في عمل أهل المدينة ٤٧٨
الإمام مالك والاستحسان ٤٨١
الأصوليون من المالكية والإمام مالك والاستحسان ٤٨١
الأصوليون من غير المالكية والإمام مالك والاستحسان ٤٨٢
تعبير الإمام مالك بالاستحسان ٤٨٣
الاستحسان في فروع فقه الإمام مالك: ٤٨٣
استحسان الإجماع ٤٨٤
استحسان المصلحة ٤٨٤
استحسان العرف ٤٨٥
الاستحسان بترك اليسير للتوسعة ٤٨٦
الاستحسان بعمل أهل المدينة ٤٨٧
استحسان القياس ٤٨٩
الاستحسان بمراعاة الخلاف دليله وتطبيقاته الفقهية في فقه الإمام مالك ٤٩١
الفصل الخامس: سد الذرائع وتطبيقاته الفقهية ٤٩٧
تعريف الذريعة في اللغة ٤٩٧
سد الذرائع في الاصطلاح ٤٩٧
الدليل على الأخذ بسد الذرائع: ٤٩٨
من الكتاب والسُّنَّة وعمل الصحابة ٤٩٨
تقسيم ابن القيم للذرائع ٥٠٠
مناقشة تقسيم ابن القيم ٥٠١
تقسيم الشاطبي للذرائع ٥٠٢
موقف الإمام الشافعي في الأخذ بسد الذرائع ٥٠٥
سد الذرائع والرأي ٥٠٧
سد الذرائع في فقه أهل المدينة: ٥٠٧
الصحابة في المدينة وسد الذرائع ٥٠٨
سد الذرائع في عمل أهل المدينة: ٥٠٩

الموضوع | الصفحة

فتاوى لفقهاء المدينة اعتماداً على سد الذرائع ٥١٢
سد الذرائع في فقه الإمام مالك ٥١٤
إكثاره من سد الذرائع في البيوع ٥١٧
بيوع الآجال ٥٢٠
الصور الممنوعة من بيوع الآجال: ٥٢٠
ما يؤدي إلى بيع وسلف ٥٢٠
ما يؤدي إلى بيع ما لا يجوز متفاضلاً ٥٢٢
ما يؤدي إلى بيع ما لا يجوز نساء ٥٢٣
ما يؤدي إلى انظرني أزدك ٥٢٣
ما يؤدي إلى بيع وصرف ٥٢٤
ما يؤدي إلى ضع وتعجل ٥٢٤
ما يؤدي إلى بيع الطعام قبل أن يستوفي ٥٢٦
ما يؤدي إلى بيع ذهب وعرض بذهب ٥٢٦
شروط بيوع الآجال عند المالكية ٥٢٦

الباب الرابع
الرأي بين مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة
الاتجاهات العامة للرأي بين المدرستين

٥٢٧
أهمية المقارنة بين الرأي في المدرستين في هذه الدراسة ٥٢٩
منهج مدرسة الكوفة ٥٣٢
الرأي في مدرسة الكوفة ٥٣٢
مقارنة بين مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة في ضوابط السُّنَّة ٥٣٤
الاختلاف في الرأي: ٥٣٥
الواقعية في الرأي المدني والفرضية في الرأي العراقي ٥٣٧
غلبة المصلحة على فقه المدنيين والقياس على فقه الكوفيين ٥٣٨
اختلاف صورة الاستحسان في المدرستين ٥٤٢
اختلاف الرأي تبعاً لاختلاف العرف والبيئة ٥٤٦
اختلاف الرأي من حيث الكم ٥٤٨
اختلاف الرأي من حيث الاتباع والابتداع ٥٤٩

الموضوع	الصفحة

اختلاف الرأي من حيث موقعه من النص في كل مدرسة من المدرستين ٥٥١
اختلاف الرأي من حيث غلبة الاحتياط على فريق وعدم غلبته على الفريق الآخر ٥٥٢
الخاتمة ٥٥٥
المراجع ٥٧١
كتب التفسير ٥٧١
كتب الحديث ٥٧٢
كتب أصول الفقه: ٥٧٤
أ ـ مصادر أساسية ٥٧٤
ب ـ مراجع حديثة ٥٧٧
كتب الفقه وقواعد الفقه: ٥٧٨
أ ـ مصادر أساسية ٥٧٨
ب ـ مراجع حديثة ٥٨٠
كتب التراجم والمناقب والتاريخ: ٥٨١
أ ـ مصادر أساسية ٥٨١
ب ـ مراجع حديثة ٥٨٣
المعاجم وكتب اللغة ٥٨٤
مراجع متنوعة ٥٨٥
أ ـ أساسية ٥٨٥
ب ـ حديثة ٥٨٥
الفهرست التفصيلي ٥٨٧